PRAD 1935



SPIS RZECZY.

Prenumerata roczna w kraju wynosi 12 zł., półroczna 6 zł., dla nauczycieli roczna 8 zł., dla studentów i kleryków 6 zł. Oddzielny zeszyt zł. 1.00. PKO: miesięcznik „Prąd” nr. 4380.

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁ Z. S. DRANIEWICZ.

PRĄD

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM ŻYCIA KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

TOM 28 STYCZEŃ 1935 ROK 22



STYCZEŃ — CZERWIEC

WYDAWNICTWO ZWIĄZKU POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

LUBLIN :: :: :: :: :: :: :: UNIWERSYTET



Szkoła wyznaniowa.

W ostatnich miesiącach stała się głośną sprawa mianowania nauczycieli żydów do szkół powszechnych publicznych. Sprawę tę poruszył Minister W. R. i O. P. p. W. Jędrzejewicz w przemówieniu na komisji sejmowej podczas obrad nad budżetem ministerstwa wyznań. Mówił: „Nauczyciel bez względu na swoje wyznanie, jeżeli posiada wszelkie warunki, prawem przepisane, ma równe prawo do wykonywania swego zawodu. W tym względzie muszę stać na stanowisku, że ci, którzy tym warunkom odpowiadają, mają prawo wykładać w szkołach powszechnych. Dodaję, że władze szkolne dokładają starań, ażeby kierunek nauczania i wychowania we wszystkich szkołach i przez wszystkich nauczycieli odpowiadał celom, jakie szkoła sobie stawia. Dotychczas władze szkolne nie dopuściły i w przyszłości nie będą tolerowały naruszenia jednej z naczelnych zasad wychowania, jaką jest poszanowanie uczuć religijnych młodzieży" („Gazeta Polska" z dn. 21 grudnia 1934 r.).

Oświadczenie p. Ministra, zawarte w ostatniem zdaniu, jest zgodne z ogólną polityką Ministerstwa W. R. i O. P., które przez usta p. Ministrów niejednokrotnie, zwłaszcza z trybuny parlamentarnej wypowiadało się za religijnem wychowaniem w szkole. Tę zasadę zawierają ustawy szkolne i programy szkolne.

Najprostszym wnioskiem z tej zasady byłoby szkolnictwo wyznaniowe, zapewnione zresztą mniejszościom wyznaniowym i narodowym.

Nasze ustawodawstwo szkolne nie uznaje wyraźnie szkoły wyznaniowej, ale też jej nie wyklucza. Polityka szkolna może iść w kierunku wzmocnienia wyznaniowości szkoły lub jej osłabienia, a tem samem — osłabienia wyrobienia religijnego, które jako jeden z celów szkoły uznaje ustawa szkolna.

W praktyce, zgodnie ze składem wyznaniowym ludności Państwa Polskiego, stosunki tak się ułożyły w szkolnictwie powszechnem i średniem, że szkoły powszechne były żydowskie, chrześcijańskie, względnie katolickie, do których w małym procencie uczęszczali ewangelicy, prawosławni i żydzi. Z tego powodu

szkoła, jako instytucja, bierze udział w wychowaniu religijnem uczniów (czas wolny na rekolekcje i spowiedź, wspólne uczestnictwo na Mszy św. w niedzielę i święta i t. p.). Nie był to stan idealny, ale możliwy i nadający się do udoskonalenia.

W bieżącym roku szkolnym niektóre kuratorja zaczęły zmieniać ten stan rzeczy w stosunku do szkół i dzieci żydowskich. Zmiana polega na tem, że dzieci chrześcijańskie i żydowskie łączy się w jednej szkole oraz że nauczycieli żydów powołuje się do szkół chrześcijańskich, nawet na stanowiska kierownicze. Skutkiem tego dokonywa się nowego podziału geografji szkolnej po miastach.

Na uzasadnienie tej polityki szkolnej przytacza się różne argumenty.

Jedni, niezawsze mówiąc o tem publicznie, zmierzają do wzmocnienia dążeń w kierunku szkoły „świeckiej". Rozumują tak: skoro się w jednej szkole gromadzą dzieci nietylko różnych wyznań chrześcijańskich, ale i tak bardzo różne pod względem religijnym i wogóle kulturalnym, jak chrześcijańskie i żydowskie, to należy w szkole osłabić a w przyszłości usunąć pierwiastki religijne, żeby znaleść wspólną dla wszystkich podstawę pozareligijną, „świecką", laicką.

Oczywiście, jest to rozumowanie całkowicie błędne, gdyż „pozareligijność" i „świeckość" jest również światopoglądem, światopoglądem ateistycznym, a w każdym razie bezwyznaniowym. Kształcenie i wychowanie czyli, jak mówi ustawa szkolna, religijne wyrabianie dzieci chrześcijańskich, zwłaszcza katolickich w takiej szkole bezwyznaniowej lub ateistycznej jest naruszeniem wolności sumienia i gwałtem względem rodziców i dzieci chrześcijańskich.

Inni, nie zmierzając do szkoły świeckiej, laickiej, przytaczają inne argumenty. Argument formalny, na który się powołał p. Minister, usprawiedliwiając powoływanie nauczycieli żydów do szkół chrześcijańskich. Argument obywatelski — szkoły wyznaniowe żydowskie stoją niesłychanie nisko, szerzą separatyzm, nieraz są siedliskiem komunizmu. Należy zło usunąć przez zniesienie szkół żydowskich, a tego można dokonać tylko przez umieszczenie

dzieci żydowskich i chrześcijańskich w jednej szkole. Osiągnie się przez to jeszcze usunięcie separatyzmu między żydami i chrześcijanami. Argument „zawodowy"—skoro się znosi szkoły żydowskie, trzeba dać możność pracy nauczycielom żydom, którzy mają odpowiednie kwalifikacje i uprawnienia, a nie można tego inaczej uczynić, jak przez danie im posady w szkole publicznej, do której chodzą żydzi i chrześcijanie lub nawet sami chrześcijanie.

Trudno odmówić wagi tym argumentom. Ale nie ulega wątpliwości, że wybrany środek naprawy jest błędny i nie prowadzi do celu, co więcej, stwarza nowe zło, większe.

Należy najpierw podkreślić, że i nauczycielstwo i rodzice stwierdzają wzrost antagonizmu żydowsko - chrześcijańskiego, t. z. między żydami a katolikami, ewangelikami i prawosławnymi. Wzrasta wzajemna nienawiść i pogarda, dochodzi do zatargów i bójek, które tylko z trudnością można opanować. Składa się na to cały szereg czynników, między innemi i takie, że dzieci chrześcijańskie niekiedy w miastach świętują święta żydowskie, bo większość żydowska nie przyszła do szkoły. Antysemici, którym więcej chodzi o walkę z żydami, niż o dobro dzieci, zacierają ręce z radości z takiego obrotu rzeczy. Mówią, że nikt nie mógł wynaleść lepszego środka i tyle nie zrobił dla wzrostu antysemityzmu w szerokich kołach rodziców i dzieci, co to łączenie w jednej szkole dzieci żydowskich i chrześcijańskich oraz mianowanie nauczycieli żydów do szkół chrześcijańskich, zwłaszcza na stanowiska kierownicze. Ten antagonizm wzrasta niezależnie od poprawnego zachowywania się nauczycieli żydów, którzy naogół starają się postępować poprawnie, a w każdym razie poprawniej, niż niektórzy ich koledzy chrześcijanie z imienia.

Uznając potrzebę religijnego wyrobienia w szkole, p. Minister oświadcza, że „dotychczas władze szkolne nie dopuściły i w przyszłości nie będą tolerowały naruszenia jednej z naczelnych zasad wychowania, jaką jest poszanowanie uczuć religijnych młodzieży". Ale nie trzeba udowadniać, że niebezpieczeństwo naruszenia tej zasady uszanowania uczuć religijnych jest minimalne w szkole, w której nauczyciele są tego samego wyznania, co uczniowie, niż w szkole, w której i dzieci i nauczyciele należą do różnych wyznań.

Przez tworzenie nowej geografji szkolnej, zwłaszcza po miastach, tworzy się stałe źródło, skąd będą wypływać niebezpieczeństwa i trudności.

Ustawa szkolna przepisuje, że szkoła, obok innych celów, ma dać wyrobienie religijne. Jak szkoła może dać wyrobienie religijne chrześcijańskie, jeśli nauczycielem, zwłaszcza kierownikiem, jest żyd, ateusz lub sekciarz? Jest bowiem jasne, że nauczyciel uczy i wychowuje, czyli wyrabia uczucia, nietylko tem, czego uczy, ale i swoją postawą duchową i swojem postępowaniem. I dlatego, obok formalnych wymogów, przepisanych przez prawo szkolne, nauczyciel musi posiadać kwalifikacje moralne. Władze szkolne uznają w praktyce ten moment, gdyż nieraz przenosiły lub zwalniały nauczyciela, którego postępowanie nie odpowiadało dobru szkoły. Otóż nauczyciel żyd, zwłaszcza kierownik, tak samo, jak wojujący bezwyznaniowiec lub sekciarz, psują harmonję szkolną, wyrabiają w dzieciach sceptycyzm oraz nieufność i niewiarę w nauczyciela, skoro widzą tak wielką rozbieżność i sprzeczność między tem, czego się uczą w rodzinie i w kościele a co reprezentuje nauczyciel. Ma się rozumieć, nie chodzi tu o demagogiczne hasło, że żyd jest wcieleniem zła i demoralizacji, że żyd świadomie szkodzi i deprawuje dzieci chrześcijańskie, lecz o zetknięcie się dwóch zupełnie różnych środowisk kulturalnych w szkole w duszy ucznia, który nie jest przygotowany ani zdolny do przezwyciężenia tego eksperymentu i dlatego drogo płaci spaczeniem swej psychiki, przyswajając sobie nienawiść antysemicką, sceptycyzm przekonań, zdolność cynicznego przystosowania się do prądu idącego zgóry i t. p.

Nauczycielom żydom należy dać pracę, ale czy nie byłoby prościej, zreorganizować szkoły żydowskie, niż wprowadzać zamęt do szkół chrześcijańskich?

Nowa geografja szkolna po miastach wniosła na porządek dzienny spraw aktualnych — sprawę szkoły wyznaniowej.

X. Dr. JAN WIŚLICKI
profesor K. U. L.

Kardynał Piotr Gasparri.

Życie.

Niedawno zmarły książe Kościoła, kardynał Piotr Gasparri, urodził się dn. 5 maja 1852 r. w miejscowości Capo Vallazza, gmina Ussita, w diecezji Norcia (Nursja), bezpośrednio zależnej od Stolicy Apostolskiej.[1]

Pochodził z ubogiej wieśniaczej rodziny.

Jako chłopiec 10-cioletni, zwyczajem włoskim, wstąpił do małego seminarjum w Sutri, przywdział sukienkę duchowną i przyjął tonzurę, a później przeszedł do seminarjum większego (duchownego). Ukończywszy je chlubnie, udał się na studja wyższe do Seminarjum Rzymskiego, gdzie jednogłośnie uzyskał stopień doktora: filozofji, teologji i prawa kanonicznego.

Wyświęcony na kapłana w r. 1877 przez kardynała Wikarjusza Miasta, Monaco La Valetta, odrazu był powołany na stanowisko sekretarza osobistego kardynała diakona, (nie miał wcale święceń kapłańskich), Mertel. Równocześnie mianowano go profesorem w Seminarjum Rzymskiem, które dopiero co ukończył, do wykładów o sakramentach *(de re sacramentaria)*, a następnie do prawa kanonicznego w Kolegjum Urbanum Propagandy.

Duże zalety uczonego musiał wykazać młody profesor, gdyż w r. 1879 Instytut katolicki w Paryżu zwrócił się do Leona XIII z prośbą o powierzenie katedry prawa kanonicznego Gasparri'emu. Gorącym jego orędownikiem był przełożony Instytutu, prałat Richard, późniejszy arcybiskup Paryża i kardynał, który do końca swego życia zachował dla Gasparri'ego wielką cześć i serdeczne

---

[1] Szczegóły jego życia opieram głównie na wspomnieniu pośmiertnem, poświęconem jego pamięci, a zamieszczonem w *L'Osservatore Romano*, 19—20 Novembre 1934, Numero 269.

przywiązanie. W Paryżu, w metropolji świata, w ognisku życia umysłowego, społecznego, politycznego, religijnego Europy, młody prałat włoski był nietylko bystrym obserwatorem tego, co dokoła niego się działo, ale starał się być także i współpracownikiem.

Pracy profesorskiej, pracy naukowej oddawał się z całem poświęceniem i zamiłowaniem. Jego dzieła kanoniczne, pochodzącego z okresu paryskiego,[1] zapewniają mu nieposlednie miejsce pomiędzy wybitnymi kanonistami. Wyróżnia je wielka znajomość źródeł prawa kanonicznego, jasność przedstawienia i ścisła logika prawnicza.

Działalność naukowa i literacka zaspakajała jedną ambicję jego gorącej duszy, ambicję uczonego. Dla drugiej, dla gorliwości duszpasterskiej i apostolskiej, inne znalazł on pole.

W Paryżu była liczna kolonja włochów. Pobożny monsignore zajmuje się ziomkami z całą żarliwością kapłańską, staje się duszą akcji nauczycielskiej, charytatywnej i informacyjnej i wreszcie doprowadza do wybudowania kościoła w dzielnicy przez nich najludniej zamieszkałej, któryby w języku ojczystym zaspakajał ich potrzeby religijne.

Czasy pobytu Gasparri'ego we Francji to okres rozpoczęcia, po upadku Mac-Mahona (1879), walki z Kościołem, zakończony rozdziałem Kościoła i państwa (1905). Wydalenie z granic Francji jezuitów (1880), pozbawienie duchowieństwa świeckiego i zakonnego prawa nauczania w szkołach publicznych (1881) i wreszcie zakaz nauki religji w tychże szkołach (1886), zaprowadzenie przez państwo rozwodów w małżeństwie (1882) i, co najsmutniejsze, rozłam katolików francuskich na dwa obozy konserwatywno-rojalistyczny („biali francuzi") i liberalno-demokratyczny („czerwoni francuzi"), które, zamiast zwrócić się przeciw wrogom Kościoła i laicyzacji państwa, wzajemnie, jak najostrzej, się zwalczały, nie bacząc na ostrzeżenia Papieża — nie mogły nie zainteresować młodego, gorąco do Kościoła przywiązanego kapłana i dzielnego

[1] *Tractatus canonicus de sacra Ordinatione*, 2 vol. 1893; *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, 2 vol. 1877; *Tractatus canonicus de Matrimonio* 2 vol., editio tertia 1904.

kanonisty. Jako obcy, obserwator, nie należący do żadnego obozu, wyrabiał sobie ks. Gasparri osąd zdrowy i niezależny. Zauważa *L'Osservatore Romano:* „W Rzymie jego zdanie w sprawach Francji, zasięgane i dane w wielu wypadkach, było zawsze bardzo cenione i nigdy niezawodne".

To było powodem, że Papież Leon XIII, wyborny znawca ludzi, otwarł dla profesora Instytutu katolickiego w Paryżu nową arenę działalności. Brevem z dn. 2 stycznia 1898 r. mianował go Delegatem Apostolskim w republikach Peru, Boliwji i Ekwadoru, z tytułem arcybiskupa Cezareji. Sakry biskupiej udzielił mu jego przyjaciel, arcybiskup Paryża, kardynał Richard.

Zadanie, jakie czekało nowego Delegata nie było łatwe. Kościół katolicki w państwach południowo-amerykańskich, które w pierwszej połowie 19 w. oderwały się od Hiszpanji i uzyskały niezależność, wskutek różnic rasowych mieszkańców i wewnętrznych wichrzeń politycznych narażony był na częste walki kulturne i prześladowania. Reprezentant Stolicy Apostolskiej musiał posiadać dużo zdolności, zręczności i taktu. Posiadał te przymioty w wysokim stopniu ks. Gasparri i przez cztery prawie lata ze swej misji wywiązywał się chlubnie ku ogólnemu zadowoleniu.

W uznaniu jego działalności dyplomatycznej i gorliwości o sprawy Kościoła powołano go na Sekretarza Kongregacji dla spraw kościelnych nadzwyczajnych.

Kongregacja ta, ze względu na swoje powstanie, jest stosunkowo młodą instytucją. Pierwotnie sprawy kościelne bardzo ważne, nadzwyczajne, załatwiał na konsystorzu Papież, po naradzie z kardynałami. Dopiero w czasie rewolucji francuckiej (1793 r.) Pius VI utworzył Kongregację dla spraw królestwa Francji, której kompetencję później (1805 r.) Pius VII rozszerzył i nadał jej dzisiejszą nazwę. Jest ona właściwą dla ważniejszych spraw kościelno-politycznych, jak zawieranie i wykonywanie konkordatów i z tego tytułu możnaby ją uważać za organ pomocniczy Sekretarjatu Stanu, tembardziej, że nie ma ona własnego prefekta i obradom przewodniczy kardynał Sekretarz Stanu. Ponieważ jednak są jej poruczane wogóle sprawy bardzo doniosłe, nawet do innych Kongregacyj należące, stąd można ją nazwać „Wielką

Radą Kościoła". Nadto sprawuje ona bezpośrednią administrację nad niektóremi prowincjami i diecezjami kościelnemi np. w Ameryce południowej, w Rosji. Głos jej jest doradczy, a nie decydujący.[1]

Z tego widzimy, jak ważny jest urząd sekretarza tej Kongregacji, który wszystkie sprawy przez nią dyskutowane przedstawia co tydzień pezpośrednio Papieżowi.

Na tem stanowisku pozostawał ks. abp Gasparri przez dobre sześć lat. Pracy mu nie brakło.

Na początek przecież pontyfikatu Piusa X przypada zerwanie konkordatu przez Francję i smutne tegoż kroku dla kościoła francuskiego następstwa. Z innemi państwami również bardzo wielkie trudności. Ks. Gasparri niestrudzenie i owocnie pomaga Sekretarzowi Stanu, kardynałowi Merry del Val w rozwiązaniu subtelnych i powikłanych stosunków kościelno-politycznych.

Co więcej, z człowiekiem czynu łączy w sobie człowieka studjum, nauki. Wszak nie kto inny, jeno on pierwszy poddaje Piusowi X myśl kodyfikacji prawa kościelnego. A kiedy Papież podejmuje się tego wielkiego dzieła, trud jego wykonania wkłada na barki monsignora Gasparri'ego, mianując go najpierw, sekretarzem, a później prezydentem Komisji kodyfikacyjnej. Jak z tego zadania się wywiązał, zobaczymy później.

Na Konsystorzu papieskim dn. 16 grudnia 1907 r. otrzymuje ks. Gasparri z rąk Piusa X purpurę kardynalską, tytułu św. Bernarda *alle Terme*, który później, w r. 1915, zmienia na tytuł św. Wawrzyńca *in Lucina*. Godność ta, tak wielce i chlubnie zasłużona, nie zmniejszyła ciężaru i trudów jego pracy, przeciwnie, powiększyła je i pomnożyła.

Jeszcze Kodeks, nieopracowany całkowicie, nie ujrzał światła dziennego, gdy, z wybuchem wojny światowej, umiera Pius X. Na Stolicę św. Piotra wstępuje Benedykt XV. Sekretarzem Stanu mianuje on wielkiego przyjaciela Polski, niegdyś ucznia w sztuce dyplomacji kardynała Włodzimierza Czackiego i długoletniego Protektora Kolegjum Polskiego w Rzymie, kardynała Dominika

---

[1] Ad. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Rzym 1899, t. I. s. 225 nn.

Ferratę. Po kilku zaledwie tygodniach, nowy Sekretarz Stanu żegna się z tym światem, a wówczas Ojciec św., w tych najcięższych i najboleśniejszych dla Kościoła i ludzkości czasach, na swego współpracownika powołuje kardynała Gasparri'ego.

Sekretarjat Stanu powstał z rozwojem dyplomacji w XVI w. Przedtem, od XIV w., funkcje te pełnili Sekretarze Apostolscy. W XVI i XVII w. urząd ten był jednak nieodłączny od urzędu kardynała Nepota. Dopiero, po usunięciu nepotyzmu, Inocenty XII, w r. 1691, mianuje Sekretarzem Stanu kardynała Fabrycjusza Spadę i odtąd urząd ten zajmuje szczytne stanowisko w senacie apostolskim. Do niego należy utrzymywanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a państwami, wysyłanie Nuncjuszów Apostolskich i odbieranie od nich sprawozdań, na szczegółowe zlecenie Papieża daje i wysyła on instrukcje dla ordynarjuszów i ekspedjuje nominacje papieskie na urzędy w Kurji rzymskiej. Stanowisko to wymaga dużej wiedzy, a przedewszystkiem znajomości historji Kościoła, znajomości prawa kościelnego i świeckiego, gorliwości o chwałę Bożą, o dobro Kościoła, a zwłaszcza roztropności i ogromnego wyczucia, co potrzebne, a co użyteczne, co da się osiągnąć, a czego można zaniechać bez uszczerbku dla zbawienia dusz ludzkich i dobra Kościoła. Sekretarz Stanu nie może mieć innej polityki, jak Papież, o wszystkiem, tak o radosnych, jak i smutnych zdarzeniach, jest obowiązany informować go, niczego przed nim nie tając.[1]

Mianowanie Sekretarzem Stanu kardynała Gasparri'ego jest bardzo wymowne. Benedykt XV, dawniej, markiz Jakób della Chiesa, całe swe życie kapłańskie, z wyjątkiem ostatnich siedmiu lat, w których był arcybiskupem bolońskim, spędził w dyplomacji, przy boku kardynała Rampolli del Tindaro, Sekretarza Stanu Leona XIII, którego był substytutem, zastępcą. Dyplomacja nie miała więc dla niego żadnych tajemnic, zwłaszcza, że, jak znający stosunki watykańskie wspominają, na drugi dzień po swoim wyborze na Papieża, czuł on się tak, jak gdyby się w Watykanie

---

[1] Ad. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*. Rzym 1899, t. 1, s. 240—255

urodził. Kardynał Gasparri miał na swych barkach kodyfikację, jeszcze nieskończoną, a chyba Papież doskonale wiedział jak ona musiała absorbować jego siły i czas. A nadto, czasy przecież były najtrudniejsze i najcięższe dla Stolicy Apostolskiej, boć rozszalała się wojna światowa, a Włochy, lada chwila, miały się zdecydować, czy po jednej lub po drugiej stronie wezną udział. Mianowanie tedy Sekretarzem Stanu wieśniaka z Capo Vallazza świadczy chlubnie o Kościele i o Benedykcie XV, który nie miał względu na osobę, na jej pochodzenie, a chlubniej jeszcze o kardynale Gasparri'm, który pięknem życiem kapłańskiem, ogromną wiedzą prawniczą, znajomością stosunków politycznych, potrafił zwrócić na siebie uwagę tak wytrawnego znawcy ludzi i dyplomaty, jakim był Benedykt XV. Tenże sam Papież, kilka razy, i to w dokumentach bardzo ważnych, zaznaczył swą głęboką cześć, swe najwyższe uznanie i zadowolenie z rad swego najbliższego współpracownika. [1]

Inny dowód uznania niepoślednich zasług kardynała Gasparri'ego dla Kościoła, to mianowanie go ponownie Sekretarzem Stanu przez Piusa XI. Jest to wyjątkowy w dziejach Kościoła wypadek, aby jedna i ta sama osoba piastowała urząd Sekretarza Stanu pod dwoma, kolejno po sobie następującymi, Papieżami.

Co mogło na tę nominację wpłynąć?

Pius XI dyplomacją zajmował się głównie i zawodowo jedynie w czasie swego pobytu w Polsce. Przedtem pracował naukowo w bibljotece ambrozjańskiej i watykańskiej. Dla kardynała Gasparri'ego, który z pewnością pierwszy zwrócił uwagę Papieża Benedykta XV na zdolności skromnego monsignora Achillesa Ratti'ego i wydobył go z pyłu bibljotecznego na szerszą arenę działalności, czuł Pius XI wdzięczność. Nie znamy także przebiegu ostatniego Conclave, gdzie z natury swego urzędu i swych zasług dla Kościoła, jako Camerlengo, Gasparri dużą musiał odegrać rolę.

Ale nie sama wdzięczność była tej nominacji powodem.

---

[1] *L'Osservatore Romano*, j. w.

W pierwszem swojem orędziu, po wyborze, Pius XI oświadcza, że będzie kontynuował politykę kościelną swego poprzednika, politykę pokoju międzynarodowego, „pokoju Chrystusowego w Królestwie Chrystusowem". Otóż wspólność wielkiej idei, która przyświecała pontyfikatowi Benedykta XV, a którą pragnął wcielić w życie Pius XI, była powodem, że, w znakomitym i jaśniejącym talentami senacie apostolskim, nie znalazł on godniejszego i odpowiedniejszego współpracownika w jej urzeczywistnieniu nad Gasparri'ego.

O tem, jak kardynał Gasparri wywiązał się z tego zadania i wogóle o jego działalności, jako męża stanu pomówimy później.

Kardynał Gasparri piastował, wyjąwszy godność papieską, najwyższe urzędy w hierarchji kościelnej. Bendykt XV mianował go Camerlengo Św. Rzymskiego Kościoła. Camerlengo albo Camerarius oznacza mniej więcej tyle, co minister dworu i skarbu w monarchji absolutnej. Urząd ten powstał w Kościele katolickim po zniesieniu urzędu kardynała archidjakona, w średniowieczu. Dawniej zarządzał on całym majątkiem Stolicy Apostolskiej i państwa kościelnego. Dzisiaj kompetencja jego jest ścieśniona. Jego obowiązkiem jest administracja dóbr i praw doczesnych Stolicy Apostolskiej w czasie jej osierocenia, urzędowe stwierdzenie śmierci Papieża, opieczętowanie jego prywatnego mieszkania, przygotowanie Conclave i czuwanie wraz z trzema dziekanami Kolegjum kardynalskiego, dziekanem kardynałów biskupów, presbyterów i diakonów, nad prawidłowem odbyciem wyboru nowego Papieża.[1] Kardynał Gasparri pełnił tę funkcję po śmierci Benedykta XV, przy wyborze Piusa XI.

W styczniu r. 1930 zrzekł się Sekretarjatu Stanu i jako 78-letni starzec, zamieszkał w darowanej mu przez Papieża willi na Colle Oppio. Nowy, niezwyczajny, dowód uznania Papieża dla jego zasług i prac. Ale nie była to dlań emerytura w tem znaczeniu, jak wielu ją dzisiaj pojmuje, nie było to „dolce far niente". Podziwiać należy niestrudzony zapał i siły do pracy u tego człowieka!

---

[1] Constitutio *Vacante Sede Apostolica*, 25 dec. 1904, caput III, nr. 14 i i.

Jeszcze jako Sekretarz Stanu, po 70-ce życia wydaje: *Codicis iuris canonici fontes* (Źródła do Kodeksu prawa kanonicznego), których tom VI, liczący, jak poprzednie, przeszło tysiąc stron, w dużej ósemce i wykazujący, razem z poprzedniemi 4 tysiące 427 tekstów, na których, pominąwszy teksty Corporis iuris canonici, soboru trydenckiego i ksiąg liturgicznych, opiera się obecny Kodeks, ukazał się w r. 1932. Brak tylko ostatniego, VII tomu, który z pewnością jest gotowy do druku. A czy na tem koniec?

Orli wzrok Gasparri'ego daleko sięga, szerokie zatacza kręgi, obejmuje cały Kościół, cały świat, gdzie katolicy mieszkają. Od dawna było życzeniem gorącem Kościoła, aby sporządzić jednolity katechizm dla całego świata katolickiego. W tym celu sobór trydencki wydał *Catechismus romanus* 1566 (Katechizm rzymski). Katechizm ten był przeznaczony głównie dla proboszczów. Klemens VIII i Benedykt XIV pragnęli zaprowadzić w całym świecie katechizm św. Roberta Bellarmina (1598). Sobór watykański nosił się z zamiarem przygotowania takiego katechizmu. Kardynał Gasparri podjął tę myśl, i w r. 1930 wydał *Catechismus catholicus* (Katechizm katolicki).

W roku 1932 wyszło jego dzieło „Traktat kanoniczny o małżeństwie" z uwzględnieniem Kodeksu prawa kanonicznego.

Ostatniem jego marzeniem, jego ambicją, było ułożenie Kodeksu dla Kościoła wschodniego, trwającego w łączności z Rzymem. Komisja dla tej kodyfikacji została utworzona w r. 1929, a kardynał Gasparri został postawiony na jej czele. „Jeszcze cztery lata — powiedział podczas obchodu 80-letniej rocznicy swych urodzin — cztery lata jeszcze, a kodyfikacja Kodeksu wschodniego będzie dziełem dokonanem". Praca olbrzymia, ze względu na bardzo znaczne różnice, zachodzące pomiędzy poszczególnemi obrządkami wschodniemi, kto wie, czy nie trudniejsza od kodyfikacji prawodawstwa Kościoła łacińskiego. Opatrzność udzieliła mu tylko dwa lata. Przypuszczać należy, że organizacja i tempo pracy, nadane przez niego, pozwolą nam ujrzeć i to dzieło jego myśli wkrótce dokonanem.

Śmierć jego nastąpiła, można powiedzieć, na polu chwały.

Właśnie od 12 do 17 listopada 1934 r. odbywał się w Rzymie, urządzony przez Papieski Instytut Obojga Praw, kongres prawniczy międzynarodowy dla uczczenia 1400-letniej rocznicy ogłoszenia Kodeksu przez cesarza Justynjana (16.XI 534 r.) i 700-letniej roczniczy Dekretałów Papieża Grzegorza IX (5.IX 1234 r.). W trzecim dniu obrad kardynał Gasparri wygłosił wobec najwybitniejszych kanonistów i romanistów całego świata swój referat o historji kodyfikacji prawa kanonicznego, który był przyjęty z niesłychanym entuzjazmem i niemilknącemi oklaskami.

Był to jego śpiew łabędzi.

Kardynał Gasparri był bardzo przywiązany do swego miejsca rodzinnego, najchętniej w niem spędzał chwile odpoczynku, tam też, jeszcze jako Sekretarz Stanu, kazał sobie wznieść skromny grobowiec z napisem: „Tu spoczywa kardynał Piotr Gasparri — Urodził się dnia 5 maja 1852 r., zmarł dnia... — Pomódlcie się za niego". W napisie tym dodano tylko datę: 18 listopada 1934.

Pozostawił po sobie kardynał Gasparri spadek zasług niezmierny. Ojczyzna, Włochy, uczciły go, nadając mu złote odznaki królewskiego orderu Anuncjaty, z tytułem kuzyna królewskiego, i mianując członkiem Akademji włoskiej. Kościół niezniszczalnemi zgłoskami wyryje na tablicy swych dziejów jego imię pomiędzy temi postaciami, które w każdym wieku, najbardziej charakteryzują jego prace, jego walki, jego zdobycze.

Zanim historja, na podstawie dokumentów archiwum watykańskiego, przedstawi nam dokładnie tę postać, na miarę Fidjasza, pragnę, w najogólniejszych konturach, przy braku odpowiednich źródeł, wskazać niektóre chociaż jego cechy charakterystyczne, jako kodyfikatora, męża stanu i człowieka.

Kodyfikator.

Już podczas soboru watykańskiego episkopat katolicki gorąco domagał się kodyfikacji prawa kościelnego. Życzenia jego, poparte dowodami, przytoczył kardynał Gasparri w „Przedmowie" do Kodeksu prawa kanonicznego i niema powodu ich tu powtarzać.

Sobór powszechny jest jednak ciałem zbyt poważnem i ciężkiem, ażeby takiej pracy mógł dokonać. Tembardziej nie mógł tego uczynić sobór watykański, gdyż z powodu zajęcia Rzymu przez Piemontczyków (20.IX 1870), Pius IX był zmuszony zawiesić jego obrady (20.X 1870).

Sprawa kodyfikacji kanonicznej zdawała się być odroczoną na czas nieograniczony.

Takiemu załatwieniu sprawy sprzyjała i atmosfera, panująca wśród kanonistów. Wprawdzie, niektórzy próbowali podjąć się tej pracy na własną rękę i odpowiedzialność. Takiej prywatnej kodyfikacji dokonali z włochów: Kasper de Luise,[1] Emanuel Colomiatti,[2] Henryk Marja Pezzani[3] i Fortunat Russo[4]; z francuzów: Albert Pillet,[5] F. Deshayes;[6] z niemców Józef Hollweck,[7] częściowo. Szlachetne i chwalebne były te próby kodyfikacji, ale też próbami tylko, bez większej wartości, z małemi wyjątkami, pozostały. Praca taka, ażeby była owocna, przerastała poprostu siły jednostki. Natomiast inni kanoniści, i to bardzo wybitni, wobec kodyfikacji zachowali się, w najlepszym razie, z rezerwą. Pomijam protestanta kanonistę Emila Friedberga, który wogóle był zdania, że z jego śmiercią przestanie istnieć prawo kościelne i umiejętność prawa kościelnego,[8] a przytoczę niektórych katolików. A. Boudinhon, nie będąc pesymistą, uważał przerobienie legislacji kościelnej za „nadzwyczaj trudne i subtelne". „Trudność polega przedewszystkiem — pisze on — na połączeniu ujednostajnienia legislacji z rozmaitością warunków, w jakich się znajduje Kościół w różnych krajach. Prawo kanoniczne nie wszędzie jest równomiernie zachowywane, a kiedy zostanie skodyfikowane, pewne jego części

---

[1] *Codex canonum qui adhuc usque vigent.* Neapol 1873
[2] *Codex iuris pontificii seu canonici.* Turyn 1888
[3] *Codex sanctae catholicae romanae Ecclesiae.* Rzym 1893
[4] *Juris canonici privati codex vigens.* 1904
[5] *Ius canonicum generale distributum in articulos.* 1890
[6] *Memento iuris ecclesiastici publici et privati.* 1895
[7] *Die kirchlichen Strafgesetze.* Moguncja 1899
[8] Ulrich Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici.* Stuttgart 1918, s. 17

nie przestaną być niemożliwemi do wykonania w pewnych okolicach. Bezwątpienia unifikacja naszego prawa jest pożądana, ale do jakiego punktu jest możliwem i roztropnem ją posunąć? Czy można pozwolić na figurowanie w kodeksie innych rzeczy nad prawo ogólne? Ale co zrobić z częściami tego prawa ogólnego, które nie są przestrzegane lub niemożliwe do wykonania w tym lub innym kraju? Czyż nie będzie się zmuszonym do porobienia w prawie licznych derogacyj, zaledwie się je ogłosi dla całego Kościoła?" I kończy: „Stawiam kwestje, nie próbując na nie odpowiedzieć; mojem celem było tylko zwrócić uwagę na problem".[1] Jan Chrzciciel Sägmueller w r. 1904 zapytuje przedewszystkiem, jak będzie można dobrze skodyfikować prawo publiczne zewnętrzne, w r. 1909 oświadcza swe zaufanie do komisji, ale jeszcze w r. 1914 wyraża na nowo swe obawy,[2] i sam Franciszek Wernz,[3] początkowo sceptyczny, później milczeniem pokrywa swe troski i obawy. Inni, jak Calisse, Ruffini przepowiadali nawet dla Kościoła szkody z kodyfikacji.

A jednak, mimo wszystko, Kodeks prawa kanonicznego powstał!

Komu ma on swój byt do zawdzięczenia? Kto dał jego inicjatywę? Dotychczas pod tym względem były tylko przypuszczenia.

Znakomity kanonista, najlepszy znawca reform prawnych Leona XIII, Piusa X i Benedykta XV, Mikołaj Hilling, twierdzi,[4] że Pius X, tuż po swoim wyborze na Papieża dnia 4 sierpnia 1903 r., nie mogąc w nocy zasnąć, powziął tę myśl. Natomiast F. Cimetier,[5] powołuje się na list Piusa X do kardynała Gennari'ego, z dnia 11 stycznia 1904 r., w którym Papież tego ostatniego właśnie, t. j. kardynała Gennari'ego uważa za inicjatora kodyfikacji. Jedno i drugie twierdzenie, przyjęte dotychczas

---

1 *Canoniste contemporain.* 1905, s. 80 n.

2 *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.* Herder 1904 i następne wydania.

3 *Ius decretalium,* t. I pierwsze i drugie wydanie.

4 *Archiv für katholisches Kirchenrecht.* 1915, *t.* 88; 1921, s. 40

5 *Les sources du droit ecclesiastique.* 1930, s. 169 n.

w nauce, jest legendą. Inicjatywę kodyfikacji wobec Papieża rzucił pierwszy monsignore Gasparri, jak to sam opowiada w referacie, który poniżej drukujemy, a któremu niema racji nie wierzyć. Jasną jest rzeczą, że jeżeli ks. arcybiskup Gasparri rzucał wobec Papieża tę myśl, tak wprost, bez ogródek, to wiedział on, że nie padnie ona na rolę nieprzygotowaną pod tę uprawę, że chętne znajdzie przyjęcie. Bo rzeczywiście, tak wybitny kanonista, jak ks. Gasparri, nie mógł nie wiedzieć, że kardynał patrjarcha wenecki, Józef Sarto, nosił się z myślą urządzenia w seminarjum duchownem swej archidiecezji osobnego wydziału kanonistycznego, aby dać młodym lewitom sposobność gruntownego wykształcenia się w prawie kościelnem. Dnia 19 października 1902 r. tak pisał on do swojego duchowieństwa diecezalnego: „Jest to niezaprzeczalnem i pożałowania godnem zjawiskiem, że duchowni, nawet na wyższych kierowniczych stanowiskach, w prawie kanonicznem, które jest podstawą rządu, albo wcale, albo niedostatecznie są kształceni. Smutne tego skutki, i dla sprawiedliwości i dla zbawienia dusz, wpadają w oczy. Nadto w naszych czasach główne znaczenie mają kwestje prawne i społeczne, a to niezbędnem czyni ze strony Kościoła większe uwzględnienie umiejętności prawnych. Jak koniecznie potrzebnem jest dla duchownych celów kapłana studjum dogmatyki i moralnej, tak niemniej potrzebna jest znajomość kanonicznych postanowień prawnych, jakie władza kościelna wydała dla pomyślnego zarządu swego duchowego królestwa”.[1] Nie wyklucza to, że później kardynał Gennari w rozmowie z Papieżem, czy z własnej inicjatywy, czy zapytany przez niego, poruszył sprawę kodyfikacji, jakto i sam Gasparri stwierdza, tu tylko stwierdzamy fakt, że Gasparri to pierwszy uczynił.

Pierwszy krok zrobiony. Postanowiono kodyfikację motu proprio Piusa X *Arduum sane munus* z dnia 19 marca 1904 r. i utworzono komisje. Ale, czy i kiedy, ta kodyfikacja będzie ukończona? Doświadczenie nas poucza z jakiemi trudnościami i po jak długim czasie dochodzi nieraz takie dzieło do skutku. Francja od r. 1810

---

[1] Aleksander Hoch, *Papst Pius X.* Ein Bild kirchlicher Reformtätigkeit. 1907; s. 116

ma kodeks karny napoleoński. Przemiany w strukturze społecznej i politycznej Francji, potrzeby dzisiejszego społeczeństwa, postęp, jaki nauka prawa karnego uczyniła od tego czasu, domagały się koniecznej kodyfikacji. To też od r. 1887 raz po raz powoływano w tym celu komisje, projekty niektórych części już skodyfikowanych, jak np. części ogólnej kodeksu karnego z r. 1892 zdążyły się przestarzeć, aż wreszcie dopiero komisja z r. 1930 wygotowała i złożyła w r. 1934 projekt — ale kiedy on stanie się prawem? Temu samemu losowi podlega procedura cywilna francuska, o której zmianę chodzi już od 72 lat, bo od roku 1862. Szwajcarja ma 22 kantonalne prawodawstwa karne i nie może się zdobyć na jednolitą ustawę karną, chociaż od r. 1894 posiada gotowy słynny projekt Stooss'a, który służył za podstawę i wzór kodyfikacji prawa karnego w wielu państwach. Od 1909 r. powstało 9 projektów niemieckiego kodeksu karnego, projekt z r. 1927 był przedyskutowany na niezliczonych posiedzeniach parlamentu Rzeszy i dotychczas nie doczekał się realizacji. Nasza komisja kodyfikacyjna R. P. istnieje od 3.VI.1919 r. i chociaż, zważywszy, że ma ona przygotować całokształt prawa polskiego, przyznać musimy, iż wiele zrobiła, daleka jest jeszcze od końca.

Komisja kodyfikacyjna papieska, a raczej komisje dokonały, dzięki kardynałowi Gasparri'emu, swego dzieła rozumnie, sprawnie i szybko.

A przecież ich trudności były większe, aniżeli trudności, na jakie zazwyczaj napotykają kodyfikacje świeckie.

Komisje świeckie mają zazwyczaj za zadanie skodyfikować jakiś dział, jakiś kompleks prawa, a gdyby nawet miały skodyfikować całokształt prawa państwowego, to i tak miałyby duże ułatwienie w tem, że mają wówczas do czynienia z ludnością mniej więcej jednolitą, zamieszkałą od wieków na pewnym skrawku ziemi, w tych samych granicach geograficznych, klimatycznych, gospodarczych, posiadającą tę samą historję, kulturę, cywilizację, te same zwyczaje i obyczaje. Komisja papieska miała skodyfikować całokształt prawa kościelnego, jej działalność miała dotyczyć całego kręgu ziemskiego, wszystkich jego części, stref, miała obejmować wszystkich katolików całego świata, bez względu na

ich przynależność państwową, narodową, bez względu na ich przeszłość historyczną, na stopień kultury i cywilizacji, na ich zwyczaje i obyczaje.

A dodajmy tu jeszcze, że kodyfikacja kościelna musiała zahaczać o różne sprawy, związane ściśle z życiem i ustawodawstwem państwowem, sprawy subtelne, tak łatwo mogące wywołać zadrażnienia między obydwiema społecznościami, kościelną i świecką — a będziemy mieli chociaż najogólniejszy obraz trudności rzeczowych komisyj. Nie ulękła się ich ona, ale stawiła im czoło i, z wielką roztropnością, szczęśliwie je pokonała.

Przedewszystkiem zajęła się kodyfikacją tylko prawa Kościoła łacińskiego, a nie i Kościołów wschodnich.[1] I w tym zakresie, dla pozostawienia prawu kanonicznemu większej giętkości, zgóry postawiła sobie pewne ograniczenia. I tak: wyłączyła ze swej działalności prawie całe prawo liturgiczne,[2] zostawiła nietknięte prawo konkordatowe przedkodeksowe,[3] prawa nabyte, przywileje i indulty osób fizycznych czy moralnych[4] i niektóre zwyczaje stuletnie albo od czasów niepamiętnych.[5]

Niemniej roztropnie rozstrzygnęła kwestję prawa publicznego Kościoła. Aby nie przestraszać umysłów wrogich Kościołowi, powstrzymała się ona od sformułowania zasad ogólnych, jak o wyższości Kościoła w sprawach mieszanych, o władzy pośredniej w rzeczach doczesnych i t. p. i od zestawienia ich w pewną, osobną całość. Nie przeszkadzało jej to jednak, aby okazyjnie, przy kodyfikowaniu danej materji, o ile tego zachodziła potrzeba, silnie zaakcentować i stanąć w obronie niewzruszalnych praw Kościoła jak np. przy: osobach prawnych kościelnych,[6] przywilejach duchowieństwa,[7] małżeństwie,[8] nauczaniu i wychowaniu,[9] majątku.

[1] Can. 1
[2] Can. 2
[3] Can. 3
[4] Can. 4
[5] Can. 5
[6] Can. 100, § 1
[7] Can. 120 i 121
[8] Can. 1016 i 1038
[9] Can. 1352, 1375 i 1381

kościelnym,[1] trybunałach[2] i karach kościelnych[3] i t. d. I w tych jednak wypadkach postępowała z wielką oględnością i wyrozumiałością, dając nieraz możliwość abrogacji lub derogacji prawa kościelnego przez konkordaty lub zwyczaje od niepamiętnych czasów.[4]

Niemniejsze trudności nastręczała formalna strona kodyfikacji, podział materjału na poszczególne części i jednostki, oraz sposób kodyfikowania. Ulr. Stutz wyraził się o Gasparri'm: „drugi, tylko o wiele bardziej czynny i owocny Rajmund z Pennaforte".[5] Pod wielu względami miał św. Rajmund, kodyfikator Grzegorza IX, łatwiejsze zadanie od kodyfikatora Piusa X, nawet z uwzględnieniem warunków czasu i równoczesnej im umiejętności kodyfikacyjnej.

Co do sposobu. Św. Rajmund od Grzegorza IX otrzymał obszerne pełnomocnictwa, aby z kompilacyj, prywatnych i urzędowych, wydanych po ukazaniu się Dekretu Gracjana, około r. 1150, stworzył aż po datę jej wydania, t. j. po rok 1234 nową albo szóstą kompilację, jak ją Grzegorz IX nazwał w bulli promulgacyjnej *Rex pacificus*, Spoleto 5 września 1234 r. Św. Rajmund miał więc ze stosunkowo krótkiego czasu, bo z okresu około 80 lat, ze wszystkich zbiorów prawa kanonicznego, utworzyć jeden, usuwając z nich wszystko, co sprzeczne, podobne, zbyteczne, rozwlekłe, dodając nawet nowe dekretały, gdyby tego jednolitość i ówczesna karność Kościoła się domagała. Był on więc nietylko kompilatorem, zbieraczem istniejących dekretów papieskich, ale, do pewnego stopnia, o ile nowe, przez niego ułożone, uzyskały aprobatę papieską i prawodawcą. Za wzorem Trybonjana, głównego kodyfikatora cesarza Justynjana, mógł on swobodnie i samodzielnie postępować. Skorzystał on z tego w obfitej mierze, naogół szczęśliwie, chociaż w szczegółach ściągnął na siebie niejedną naganę. Naprzykład, według wskazówek Grzegorza IX, skracając zadługie dekretały, opuszczał okoliczności indywidualnego faktu,

[1] Can. 1499
[2] Can. 1553
[3] Can. 2214
[4] F. Cimetier, *Les sources du droit ecclesiastique*. 1930, s. 177
[5] Ulrich Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici*. Stuttgart 1918 s. 11

który wywołał dany dekretał, co zaznaczał słowami et i(nfra). Opuszczone te miejsca zowią się *partes decisae* (części wycięte, opuszczone) i w prywatnych wydaniach XVII w. zostały one przywrócone, bez nadania im, rzecz jasna, mocy prawnej. Ze stanowiska prawniczego jego postępowanie było poprawne, ze stanowiska jednak wiedzy prawniczej można mu zarzucić, że przez zbytnie skróty rzecz zaciemniał. Toteż prawniczo znacznie poprawniej postąpili kodyfikatorzy „Księgi szóstej" *(Liber Sextus)* Bonifacego VIII, Wilhelm z Mondagato, arcybiskup w Embrun, biskup Berengar Fredoli z Bezières i Ryszard Petronus ze Sienny, wicekanclerz św. Rzymsk. Kościoła, którzy skrócenia dekretałów papieskich dokonywali przez zupełne ich przerobienie, a nie przez mechaniczne opuszczenie pewnych ustępów, dotyczących pojedynczego wypadku, a niemających znaczenia ogólnego.[1]

Kardynał Gasparri pojął kodyfikację zupełnie nowocześnie. Normy prawne obecnego Kodeksu są sformułowane nie w sposób konkretny i kazuistyczny, ale w sposób abstrakcyjny i ogólny. Jest to rzeczywiście, na kształt nowoczesnych kodeksów państwowych, Kodeks prawa, a nie zbiór decyzyj i orzeczeń władzy prawodawczej kościelnej.

Zadanie jego było tem trudniejsze od zadania św. Rajmunda, że miał on do skodyfikowania i ujednostajnienia prawodawstwo kościelne z 600 lat, jakie upłynęły od ostatniej kodyfikacji Klemensa V, ogłoszonej przez Jana XXII bullą *Quoniam nulla* z 25 października 1317 r. aż do r. 1917, t. j. do ogłoszenia nowego Kodeksu. A przecież w tym okresie czasu zaszły takie wypadki dziejowe jak: niewola awinjońska, schizma zachodnia, humanizm, pseudoreformacja, okres oświecenia, rewolucja francuska, nowe teorje ekonomiczne, polityczne, filozoficzne ostatnich dwóch wieków i wojna światowa. Z drugiej strony działalność prawodawcza Kościoła silnem bije tętnem.

---

[1] Bern. Lijdsman, *Introductio in ius canonicum.* 1929, t. II; F. Laurin: *Introductio in corpus iuris canonici.* Fryburg 1889; J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart.* Stuttgart 1875—1880, 3 t.

Odbywa się pięć soborów powszechnych, a wśród nich, tak doniosły dla reformy życia wewnętrznego Kościoła, sobór trydencki, Papieże, ich organa, rzymskie kongregacje, trybunały, wydają masę rozporządzeń, liczne w każdym wieku synody generalne, prowincjonalne, diecezjalne ujmują w normy prawne wszelkie nowe przejawy i prądy życia, konkordaty, normują stosunki kościelno-polityczne. Powstaje prawdziwe „wzgórze praw". Jak tu zorjentować się, co jeszcze obowiązuje, co jest przestarzałe, co zbyteczne, co dla wszystkich potrzebne.

A jednak żaden dotychczas urzędowy zbiór kościelny nie objął sobą całego obowiązującego prawodawstwa i nie wykluczył praw, których nie włączył lub nie zastrzegł sobie, tak, jak to uczynił Kodeks prawa kanonicznego.

Z „Pięciu kompilacyj dawnych", pierwszy wogóle zbiór urzędowy prawodawstwa kościelnego, „Kompilacja trzecia", ułożona z polecenia Papieża Inocentego III i ogłoszona przez niego bullą *Devotionis vestrae* z 28 grudnia 1210 r. obejmowała tylko dekretały z 12 lat jego panowania; „Kompilacja piąta", ogłoszona bullą *Novae causarum* z r. 1226 lub 1227 zawierała jedynie dekretały Honorjusza III (1216—1227) oraz konstytucję Fryderyka II *Hac edictali lege* z 22 listopada 1220 r. Ze zbiorów urzędowych wchodzących w skład *Corpus iuris canonici*, „Dekretały Grzegorza IX" wykluczały wszystkie normy prawne pogracjańskie, które nie zostały w nich zamieszczone, zostawiały jednak nietkniętemi prawa ogólno-kościelne, zawarte w Dekrecie Gracjana, który był tylko zbiorem prywatnym, a prawdopodobnie i takie same prawa z przed czasu Gracjana, które ani przez niego ani przez Grzegorza IX nie zostały uwzględnione; „Księga szósta" Bonifacego VIII znosiła tylko dekretały i konstytucje papieskie od Grzegorza IX, z wyjątkiem tych, które były wcielone albo specjalnie zastrzeżone; „Klementyny" w bulli promulgacyjnej nie mają żadnej klauzuli, wspominającej o zniesieniu dekretałów w nich niepomieszczonych lub niezastrzeżonych. „Księga VII" Klemensa VIII wcale nie była ogłoszona, jako zbiór urzędowy, a jedyny później zbiór zawarty w pierwszym tomie *Bullarium Romanum* ogłoszony przez Benedykta XIV bullą *Jam fere* z r. 1746 zawiera

tylko jego konstytucje w porządku chronologicznym.[1] Częściowe kodyfikacje Piusa IX i Leona XIII, z powodu szczupłego zakresu, nie mogą tu wchodzić w grę.

W przeciwieństwie do tych wszystkich zbiorów Kodeks prawa kanonicznego jest samowystarczalny. Nie w tem znaczeniu jakoby nigdy nie trzeba było uciekać się do dawnego prawa, (owszem należy się uciekać, gdy chodzi o tłumaczenie aktualnego prawa dawnego), ale w tem znaczeniu, że wszystkie prawa dawne, które ani explicite ani implicite nie są w nim zawarte należy uważać za zniesione[2] z wyjątkiem praw liturgicznych i pewnych przepisów prawa partykularnego.[3] Jest autentycznem i jedynem źródłem prawa kanonicznego.

Trudności nastręczał podział materjału.

Św. Rajmund z Pennaforte przyjął w Dekretałach Grzegorza IX podział Bernarda z Pawji, autora „Pierwszej kompilacji dawnej", który ujęty w heksametr, opiewał: *Iudex* (zarząd kościelny), *iudicium* (postępowanie sądowe i administracyjne), *clerus* (duchowieństwo i prawo majątkowe), *sponsalia* (prawo małżeńskie), *crimen* (postępowanie karne i dyscyplinarne). Według tego podziału, na pięć ksiąg, aż do najnowszych czasów wykładano prawo kanoniczne na Gregorianum w t. zw. szkole tekstu i wiele napisano obszernych komentarzy. W XVI w., za wzorem Instytucyj cesarza Justynjana, idąc głównie w ślady Jana Pawła Lancelotti'ego, zaczęto dzielić prawo kanoniczne na trzy albo cztery księgi, co wyrażono w dwuwierszu:

Personas (osoby) *nos prima docet, resque* (rzeczy) *secunda,*
Tertia dat iudices (sądownictwo), *crimina* (pr. karne) *quarta premit.*

Podział ten miał zastosowanie w t. zw. szkole instytucyj, w seminarjach duchownych, na wydziałach teologicznych i bardzo liczne według niego powstały podręczniki. Pomijając podział na prawo publiczne i prywatne kościelne, w XIX w. niektórzy kanoniści, przeważnie niemieccy, za przykładem nowoczesnych kodeksów

---

[1] Zob. u autorów wyżej przytoczonych.

[2] Can. 6

[3] F. Cimetier, *Les sources du droit ecclesiastique*, s. 193

świeckich wprowadzili do prawa kanonicznego podział na: prawo konstytucyjne, administracyjne, sądowe i karne.[1]

Kardynał Gasparri, chociaż 6 kwietnia 1904 r. podał inny plan pracy, przypominający bardzo rozkład dzieła A. Pilleta, ostatecznie zatrzymał podział na pięć ksiąg. W układzie ich nawiązał raczej do Instytucji Gajusa, Justynjana, a zwłaszcza Lancelotti'ego, aniżeli do św. Rajmunda z Pennaforte, przez co bardziej zbliżył Kodeks kanoniczny do współczesnych kodeksów świeckich.

Kodyfikacja została dokonana szybko. Jak się to stało, jak była zorganizowana praca, jaki kardynał Gasparri miał w niej udział? Na te i na wiele innych jeszcze pytań, jakieby można postawić, daje odpowiedź sam kardynał Gasparri w referacie, wygłoszonym dnia 14 listopada 1934 r. na wspomnianym wyżej zjeździe międzynarodowym prawników. Dokument ten dla historji kodyfikacji jest, obok „Przedmowy" do Kodeksu, pierwszorzędnej wagi. Pochodzi od człowieka, który był duszą i sprężyną całej kodyfikacji, który nietylko znał najmniejsze jej kółka i składniki, ale je sam nastawiał odpowiednio i wprawiał w ruch, którego uwagi nie mógł ujść żaden ważniejszy lub ciekawszy szczegół. A takie właśnie szczegóły on zawiera. Nadto, referat ten odsłania nam całą piękną duszę Dostojnego Purpurata. W nim, jak w zwierciadle, ukazuje się nam jego żywa, głęboka wiara w Opatrzność Bożą, która najmądrzej kieruje nietylko losami całej ludzkości, ale i losami i życiem każdej jednostki ludzkiej, jego zaparcie się i całkowite poświęcenie dla wielkiej idei, jego pracowitość, zdająca się przewyższać siły ludzkie i, co jest cechą prawdziwej wielkości, jego skromność, prostota i prawdziwa pokora. Z tych powodów uważamy za rzecz niezmiernie pożyteczną przytoczyć wspomniany referat w dosłownem tłómaczeniu.[2]

(D. n.).

---

[1] Fr. Xav. Wernz, *Ius decretalium.* Rzym 1905, t. I, s. 66 nn.; Ulrich Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici.* Stuttgart 1918, s. 38

[2] Tekst referatu, w języku włoskim, przytoczony jest w *L'Osservatore Romano* z 15 listopada 1934 r. Nr. 265, według zapewnienia Redakcji *„integralmente"*. Na nim opiera się moje tłómaczenie.

Pojęcie filozofji chrześcijańskiej.

Czy możliwa jest filozofja chrześcijańska? Oto pytanie, które od pewnego czasu dość żywo interesuje koła filozoficzne na zachodzie zwłaszcza we Francji. Zagagnieniu temu poświęciło kilka kół filozoficznych osobne sesje np. *Société Française de Philosophie i Société Thomiste, Société Thomiste de l'Université d' Ottawa.*

Problemem tym zajmowali się i historycy filozofji, wśród nich uczeni tej miary, co Gilson i Bréhier. Obszernie omawiano go również ze spekulatywnego punktu widzenia — wymienić tu należy przedewszystkiem Blondela i Maritaina. Ponieważ kwestja ta dotyczy w pewnym stopniu także teologii, zrozumiałe jest, że i w kołach teologów się nią zajmowano.

Obszerną bibljografję tego zagadnienia znajdujemy w pracach: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie mediévale,* (2 t., Paryż, 1932) i *La philosophie chrétienne,* Journée d'études de la Société Thomiste, (Juvisy, 1933).

Znamienne jest, że impuls do dyskusji i główne przyczynki do rozwiązania tego problemu dali nie teologowie ani nie filozofowie - księża, lecz świeccy profesorowie uniwersytetów. Nie jest nam oczywiście możliwe przedstawić w sprawozdaniu całości zagadnienia i omówić szczegółowo próby rozwiązania; pragniemy jedynie zaznajomić czytelników z samą kwestją i z twierdzeniami, które się nam wydawały najbardziej charakterystyczne.

Możliwości i rzeczywistego istnienia filozofji chrześcijańskiej broni E. Gilson, profesor Sorbonny, autor szeregu cenionych prac o tomiźmie, o systemie św. Augustyna, św. Bonawentury i Dèscartes'a. Autor jako historyk bada i rozwiązuje problem ten z historycznego punktu widzenia. Swój punkt wyjścia tłumaczy Gilson w czasie wspomnianego kongresu Société Thomiste (La philosophie chrétienne s. 63 — 67). Oto jak określa swe stanowisko: „Proszę sobie wyobrazić człowieka, którego się prosi, by

wygłosił dwadzieścia wykładów o filozofji średniowiecznej. Próbuje on zrobić dyspozycję i myśli sobie, że ciekawe byłoby wykazać, co nowego wniosła filozofja ta w stosunku do filozofji greckiej... Czy wniosła wogóle coś nowego? Osobiście jestem o tem całkowicie przekonany". Autor wyznaje otwarcie, iż, będąc już przez siedm lat profesorem Sorbonny, uważał, że filozofja św. Tomasza jest identyczna z filozofją Arystotelesa. Dopiero głębsze wniknięsie w system doktora Anielskiego otworzyło mu oczy i ukazało oryginalność św. Tomasza, którą nam Gilson przedstawia w swem magistralnem dziele *L'esprit de la philosophie médiévale*. Pracę tę czyta się dość łatwo, jest przecież przeznaczona dla szerszej publiczności a nie tylko dla specjalistów; pożytek z lektury tej jest naprawdę wielki. Dzieło Gilsona uczy patrzeć szerzej na filozofję średniowieczną i oceniać znaczenie jej dla całości prądów umysłowych.

W kwestji dotyczącej samego problemu filozofji chrześcijańskiej, Gilson pisze (t. I, s. 36—37): „Dla chrześcijanina jest pewne, że rozumowi rozum sam nie wystarcza, i nietylko w II wieku przyjmowali filozofowie chrześcijaństwo w interesie swej filozofji. Formule św. Anzelma i św. Augustyna *fides quaerens intellectum* odpowiada u Maine'a de Biran *intellectus quaerens intellectum per fidem*... ...Życiem mądrości chrześcijańskiej jest właśnie wysiłek, dążący do przekształcenia prawdy, otrzymanej przez wiarę, w prawdę udowodnioną rozumowo, a całość prawd rozumowych, zdobytych dzięki temu wysiłkowi, stanowi filozofję chrześcijańską. Filozofja chrześcijańska to prawdy rozumowe, które zostały odkryte, pogłębione lub też tylko podtrzymane dzięki pomocy, jaką rozumowi dało objawienie. Czy taka filozofja istniała w rzeczywistości względnie czy jest tylko mitem, jest kwestją faktów, a odpowiedź w tej sprawie da nam historja".

Cała praca Gilsona jest właśnie szukaniem odpowiedzi na powyższe pytanie. Z rzadkiem znawstwem przebiega on poszczególne problemy filozoficzne wykazując, co chrześcijaństwo wniosło pozytywnego do myśli filozoficznej. Oto problemy, które autor roztrząsa w poszczególnych rozdziałach obu tomów. W tomie pierwszym: VI. Le problème de la philosophie chrétienne, III. L'être et

sa nécessité, IV. Les êtres et leur contingence, V. Analogie, causalité, finalité, VI. L'optimisme chrétien, VII. La gloire de Dieu, VIII. La providence chrétienne, IX. L'anthropologie chrétienne, X. Le personalisme chrétien. W tomie drugim: I. La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien, II. La connaissance des choses, III. L'intellect et son objet, IV. L'amour et son objet, V. Libre arbitre et liberté chrétienne, VI. Loi et moralité chrétienne, VII. Intention, conscience et obligation, VIII. Le moyen âge et la nature, IX. Le moyen âge et l'histoire, X. Le moyen âge et la philosophie.

Na zupełnie innem stanowisku w kwestji filozofji chrześcijańskiej staje inny wybitny znawca historji filozofji E. Bréhier. Zdanie swe w tym względzie wypowiedział on w swej historji filozofji a pozatem w artykule *Y a-t-il une philosophie chrétienne* (Revue de métaphysique et de morale 1931, s. 133—162). Takie same zdanie głosił też na zebraniu Société Française de philosophie z dnia 21.III 1931; zob. Compte rendu w Bulletin de la Soc. Franç. de la phil., XXXI, 1931.[1] Forest w referacie, do którego jeszcze wrócimy, tak streszcza stanowisko w tej sprawie Bréhiera: „P. Bréhier sądzi, że stosunek filozofji do chrześcijaństwa jest czysto przypadkowy, że albo filozofja pozostaje w nauce chrześcijańskiej czemś obcem, czemś przypadkowem, albo też pomoc, jaką filozofja otrzymuje ze strony wiary oddala i sprowadza ją do czystego humanizmu. Nigdy nie osiągnięto pomiędzy obu dziedzinami tej wewnętrznej i spontanicznej harmonji, jaką trzebaby bez wątpienia stwierdzić, by móc mówić o istnieniu filozofji chrześcijańskiej. O ile chodzi o nasz problem, widzimy więc u Bréhier'a jedynie zderzanie się i konflikt dwóch sił, które nie dadzą się z sobą pogodzić, są one bowiem niewątpliwie zupełnie z sobą sprzecznemi funkcjami życia duchowego".

Rzeczywiście stwierdza Bréhier w swej *Histoire de la philosophie* (t. I, s. 293—294), „że niema w pierwszych pięciu wiekach naszej ery właściwej filozofji chrześcijańskiej, któraby za-

---

[1] Zaznaczam, że prace E. Bréhiera nie były mi dostępne i, przedstawiając jego stanowisko, korzystam z drugiej ręki.

wierała w sobie szereg wartości intelektualnych, filozofji oryginalnej i różniącej się od tej, jaką mamy u myślicieli starożytnych... Mamy nadzieję, że w tym rozdziale i w następnych wykażemy, że pojawienie się chrześcijaństwa nie wywarło silniejszego wpływu na rozwój myśli filozoficznej i, by streścić się w jednem słowie, że niema filozofji chrześcijańskiej". (Przytocz. Gilson, dz. cyt. t. I, s. 321). „Tylko przypadkowo w czasie średniowiecza, pisze Bréhier w innem miejscu, kultura umysłowa pochodzenia greckiego była ściśle złączona z wyznaniem religijnem. U schyłku starożytności filozofja była platońska; w XIII wieku panował racjonalizm Arystotelesa; w XVII w. zrodził się nowy intelektualizm, opierający się na geniuszu greckim; w XIX w. narzucają się problemy socjalne wraz z antytezą: socjokratja — indywidualizm. Rozwój ten jest niezależny od chrześcijaństwa i niema z niem najmniejszej styczności. Widzieliśmy zawsze daremne próby chrześcijaństwa, by jednemu z tych momentów nadać stałość, by nim zawładnąć. Lecz tak samo nie można mówić o filozofji chrześcijańskiej, jak nie można mówić o matematyce lub fizyce chrześcijańskiej". *Y a-t-il une philosophie chrétienne,* loc. cit. s. 136; cyt. J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie* w Etudes, t. 211, s. 514—515.

Ze spekulatywnego punktu widzenia kwestję tę traktuje J. Maritain w *De la philosophie chrétienne* (Paryż 1933). Dla stanowiska Maritain'a charakterystyczne są słowa, umieszczone w przedmowie pracy. „Czy istnieje filozofja chrześcijańska? Czy filozofję chrześcijańską można wogóle pojąć? Wchodzą tutaj w grę najważniejsze kwestje spekulatywne, takie, które odnoszą się do natury samej filozofji, jak i te, które mają na względzie rozumową wartość wiary; nadto, o ile chodzi o życie praktyczne, odpowiedź na wyżej postawione pytanie ma decydujący wpływ na pewną zasadniczą postawę duchową. Albowiem sposób, w jaki filozof pokieruje swem życiem i swem rozmyślaniem będzie zupełnie różny zależnie od tego, czy sądzi, że, aby dobrze filozofować, trzeba odłączyć swą pracę filozoficzną od swej modlitwy — oczywiście, o ile się wogóle modli — czy też sądzi, że należy jedno i drugie złączyć z sobą organicznie i życiowo, i pozostawiając pracy rozumu całą ścisłość i odrębność, dążyć do tego, by we własnem swem życiu

uczynić z pracy rozumu niejako narzędzie życia modlitwy i mądrości kontemplacyjnej" (s. 7).

Maritain w swem ujęciu filozofji chrześcijańskiej zgadza się zupełnie ze zdaniem Gilsona w tej kwestji. Pisze się też całkowicie na zdanie Blondela, zwalczającego pojęcie „filozofji oddzielonej" — philosophie séparée". Blondel słusznie twierdzi, pisze Maritain (s. 20), że to pojęcie filozofji oddzielonej jest zupełnie sprzeczne z duchem tomizmu. Zarzuca jednak Blondelowi, że słusznie przeciwstawiając się rozdziałowi pomiędzy filozofją a teologją, nie uwzględnia dostatecznie różnicy pomiędzy jedną a drugą". Jest to bowiem zupełnie co innego twierdzić, że filozofja nie wystarczy a co innego tworzyć system filozofji niewystarczalności" (s. 22).

U podstaw rozwiązania problemu filozofji chrześcijańskiej, danego przez Maritain'a, znajduje się rozróżnienie pomiędzy naturą filozofji a stanem filozofji. „Twierdzę, zaznacza Maritain (s. 27), że należy rozróżnić pomiędzy *naturą filozofji*, t. zn. pomiędzy tem, czem jest filozofja sama w sobie, a stanem, w którym filozofja znajduje się rzeczywiście w podmiocie, którym jest człowiek wskutek wydarzeń historycznych", t. zn. stanem, który uwzględnia konkretne warunki bytowania i działalności.

Jaka jest wobec tego natura filozofji, czyli czem jest filozofja sama w sobie? Jest ona, jak zaznacza św. Tomasz, doskonałem dziełem rozumu — *perfectum opus rationis* (S. th. II-a, II-ae q. 45, a. 2). „Filozofja tomistyczna jest całkowicie rozumowa, do jej budowy nie służy żaden argument, wzięty z wiary". Stąd też filozofja sama w sobie, niezależnie od tego, czy ją tworzy umysł pogański czy chrześcijański, opiera się na tych samych, ściśle naturalnych i rozumowych kryterjach wewnętrznych; gdy więc mówimy o filozofji, że jest chrześcijańska, to nie odnosi się to do istoty filozofji; „filozofja jako taka nie zależy od wiary chrześcijańskiej, ani co do przedmiotu, ani co do zasad, ani co do metody" (s. 33).

Dodaje jednak Maritain bezpośrednio, że filozofja tak pojęta nie jest rzeczywistością i nigdzie nie istnieje, jest to jedynie abstrakcja, a abstrakcji tej nie można uważać za coś konkretnie

istniejącego, bo w takim wypadku powstaje, jak się autor wyraża, „un monstre idéal”. A to właśnie czynią racjonaliści i część neotomistów.

Od tej filozofji, rozważanej abstrakcyjnie, nigdzie nieistniejącej, należy odróżnić filozofję taką, jaka istnieje w rzeczywistości, czyli jej *stan*. W tym punkcie musi się zaznaczyć chrześcijański charakter filozofji. Maritain przechodzi w dalszym ciągu do wykazania głównych składników tegoż chrześcijańskiego stanu filozofji.

Wchodzą tu w grę przedmioty, należące same z siebie do dziedziny filozofji, których jednak filozofowie wyraźnie nie poznali, a które dopiero Objawienie chrześcijańskie wysunęło na pierwszy plan. Do tej kategorji należą pojęcia: stworzenia, natury, jako podstawy nadnatury, Boga, jako bytu najwyższego, istniejącego w sobie, wreszcie pojęcie grzechu. Nie znaczy to, by prawdy te były całkowicie nieznane starożytnym filozofom. Ignorancja ich w tym względzie była nie tyle nocą zupełną, ile raczej ciemnością mniej lub więcej całkowitą, w której myśl błądziła. Na te problemy czysto naturalne rzuciło Objawienie snop światła, wskutek czego ukazały się w nowym blasku tak, że się przeistoczyła cała perspektywa.

„Co więcej, doświadczenie samego filozofa zostało przez chrześcijaństwo przekształcone. Ma on przecież badać świat, dzieło Logosu, w którym duchom skończonym, mającym świadomość swej duchowości, głosi wszystko Ducha nieskończonego. Rodzi się jakiś braterski stosunek do rzeczy, a stosunek ten zawdzięcza spekulacja chrześcijańskiemu średniowieczu; przygotował on z jednej strony rozwój nauk doświadczalnych a z drugiej rozwój poznania refleksyjnego, którem się szczycą czasy nowoczesne” (s. 46).

Dodatni wpływ chrześcijaństwa widoczny jest również, gdy chodzi o przyczynę celową. „Sądzimy, pisze Maritain (s. 52), że w każdej wielkiej filozofji jest aspiracja mistyczna... Filozofja, rozwijająca się w światopoglądzie chrześcijańskim, wie, że może i powinna pogłębić tę dążność, że jednak nie w jej mocy jest ją zaspokoić; jest wobec tego całkowicie skierowana ku wyższej mądrości”.

Wreszcie streszcza Maritain w tych słowach swój pogląd na filozofję chrześcijańską: „Widzimy, że wyrażenie ‚filozofja chrze-

ścijańska' nie oznacza jedynie istoty, lecz kompleks: istotę, pojętą w pewnym stanie. Stąd wynika pewien brak precyzji w takim wyrazie, aczkolwiek wyraz sam odnosi się do czegość realnego. Filozofja chrześcijańska nie jest czemś określonem, chociaż naszem zdaniem nauka św. Tomasza jest najbardziej wykończonym i najczystszym jej wyrazem... Co zaś się tyczy samego tomizmu, to filozofja tomistyczna jest filozofją dzięki temu, że jest dziełem rozumu a nie dzięki temu, że jest chrześcijańska; jeżeli natomiast staniemy nie na stanowisku przyczynowości formalnej, lecz gdy weźmiemy pod uwagę rozwój historyczny, to należy stwierdzić, że tomizm nie samemu rozumowi zawdzięcza to, że jest filozofją prawdziwą" lecz także pomocy, udzielonej przez chrześcijaństwo (s. 56—57).

Zresztą, zaznacza dalej Maritain, wpływ chrześcijaństwa na filozofję nie objawia się jedynie w tomizmie. Jest on widoczny w całej filozofji zachodniej. „Prawdę mówiąc, filozofja zachodnia nigdy się nie uwolniła od chrześcijaństwa: jeżeli chrześcijaństwo nie dopomogło jakiejś filozofji do wewnętrznej rozbudowy, to było dla niej kamieniem obrazy. W tem znaczeniu powiedziałby Berdjajef, że wszystkie wielkie filozofje nowoczesne — nawet filozofja Feuerbacha — są filozofjami 'chrześcijańskiemi', filozofjami, które bez chrześcijaństwa nie byłyby tem, czem są" (s. 58).

Praca M. Blondel'a *Le problème de la philosophie catholique* w *Cahiers de la Nouvelle Journée* (Paryż 1932) poświęcona jest, jak wynika już z tytułu, kwestji filozofji katolickiej. Wiadomo powszechnie, jakie dyskusje wywołała już jego praca doktorska *L'Action* (1893). „Autor wziął tam za punkt wyjścia tak drogą dla filozofji nowoczesnej zasadę autonomji i starał się ją przezwyciężyć nie na mocy praw rozumu, lecz na mocy praw działalności, i wykazać, że natura nasza, rozważana w swych ostatecznych podstawach, domaga się czynnika nadprzyrodzonego" (J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*. Paryż 1929 s. 119).

W swej pracy o problemie filozofji katolickiej nie chce autor jedynie odtwarzać swych dawniejszych twierdzeń, lecz pragnie wskazać, jak zaznacza w liście do Pawła Archambault, umieszczonego na początku książki, inne wyżyny, których dotychczas w całej

wyrazistości nie dostrzegł; pragnie nadto sprecyzować swe twierdzenia i jaśniej myśl swą wyrazić.

Zadanie to spełnia głównie w pierwszej części swej pracy, gdzie dokładniej określa swą myśl i odpiera zarzuty podnoszone przeciwko jego systemowi. W drugiej części omawia naukę kardynała Deschamp'a, w którym widzi swego poprzednika, o ile chodzi o problem filozofji katolickiej. W trzeciej części rozprawia się Blondel dość obszernie z racjonalistami, głównie z Bréhier'em, niechcącymi wogóle uznać filozofji chrześcijańskiej, oraz z tezą Gilsona, chcącego problem ten rozwiązać w świetle historji.

Bréhier'owi zarzuca Blondel stosowanie błędnej metody w omawianiu tegoż problemu i zupełne zapoznanie ducha, który ożywiał „filozofów chrześcijańskich". Skutkiem tego twierdzenia Bréhier'a są fragmentaryczne i nie wyrażają całej rzeczywistości. Zarzut swój uzasadnia Blondel szczegółowo.

Nie zgadza się też z Gilsonem, by można problem filozofji chrześcijańskiej rozwiązać a nawet wogóle stawiać z historycznego punktu widzenia. Próba, podjęta w tej kwestji, prowadzi zdaniem Blondela do zupełnego zniszczenia tego, coby się chciało zachować. Na czem bowiem ma ostatecznie polegać to coś pozytywnego, co chrześcijaństwo wnosi do filozofji, i co Gilson mniemał był wykryć w historji filozofji? Stawiając kwestję w ten sposób, jak to uczynił Gilson, dochodzi się do dylematu: 1) albo filozofja przyswoi sobie naukę ewangelij, tak, że wytworzy się z tego jedna całość umysłowa, a wówczas zanika w nauce objawionej jej charakter oryginalny, niedostępny dla rozumu, słowem, zanika nadprzyrodzoność nauki objawionej i taka filozofja chrześcijańska pozbawia chrześcijaństwo jego charakteru chrześcijańskiego, 2) albo też, jeżeli w takiem połączeniu filozofji z nauką objawianą pozostawi się tej ostatniej jej charakter nadprzyrodzony, jaki ma w rzeczywistości w nauce katolickiej, to narzuca się filozofji pierwiastki jej zupełnie obce, co także się nie da usprawiedliwić. I tak wyraz zwodniczy pokrywa w rzeczywistości złudną całość, zlepioną z części, niedających się połączyć. Trzeba bowiem pamiętać, że „twierdzenia literalnie identyczne, wypowiedziane z jednej strony na podstawie rozumu albo wiedzy albo historji, z drugiej strony

na podstawie wiary różnią się od siebie duchowo i w tem znaczeniu wartość swą zachowuje stary aksjomat: *Idem non potest esse simul scitum et creditum*" (s. 134).

Stwarzając problem filozofji chrześcijańskiej, pisze autor dalej, i starając się go rozwiązać, „nie można się jedynie opierać na historji, ani na faktach świadomości, ani na zdobyczach cywilizacji, ani na przyjmowaniu idei... Jeżeli objawienie nadprzyrodzone zapładnia rozum — takie przeświadczenie każe nam się mieć — to trzeba nam najpierw wykazać, w jaki sposób rozum, nie zamykając bynajmniej wszystkiego w określonych pojęciach, odkrywa w sobie potrzeby, których natura nie zaspokaja, odkrywa w sobie coś niewykończonego, coś, czego nigdy drogą naturalną zaspokoić nie będzie można, coś, co jednak niepohamowanie łaknie zaspokojenia" (s. 135).

Jest to, jak je Autor nazywa *desiderium naturale inefficax* — nieskuteczne pragnienie naturalne, t. zn. naturalne pragnienie szczęśliwości nieskończonej, której atoli środkami przyrodzonemi osiągnąć nie można. Autor nad tem szerzej się rozwodzi, wykazując, jak daleko sięga zakres filozofji; zaznacza przytem, że w obrębie tego zasięgu filozofja jest samodzielna, że nie przyjmuje żadnych pierwiastków z zewnątrz, t. j. z objawienia. Jednakowoż filozofja człowieka zaspokoić nie zdoła i prowadzi do pragnienia czegoś nieskończonego, co tylko w sposób nadprzyrodzony można osiągnąć.

Znamienne jest, że autor zamiast wyrażenia filozofja chrześcijańska używa filozofja katolicka. Zdaje on sobie sprawę ze słabych stron tej nazwy, zachowuje ją jednak ze względów praktycznych, tłómacząc racje, dla jakich to czyni (s. 162). Wyraz ten uważa w każdym razie za lepszy, niż wyraz filozofja chrześcijańska (s. 172).

Aczkolwiek Blondel wyraźnie przeciwstawia swą koncepcję koncepcji Gilsona, odzywają się głosy, że opinje Gilsona, Maritain'a i Blondela należy połączyć z sobą, gdyż się wzajemnie uzupełniają. Takie jest zdanie Mgra Br. de Solages, rektora Instytutu Katolickiego w Toulouse, który, streściwszy wszystkie trzy teorje, dodaje, że stanowisko Gilsona domaga się teorji

Maritain'a, dalej że Blondel wywodami swemi potwierdza Maritain'a, „albowiem nie możnaby podtrzymać zdania Maritain'a o filozofji chrześcijańskiej, gdyby zdanie Blondela nie odpowiadało prawdzie" (Mgr. Bruno de Solages, *Le problème de la philosophie chrétienne*, w *La Vie Intellectuelle*. t. XXV, 1933, s. 225—226).

Szczegółowo omówiono problem, nas tu interesujący, w 1933 r. w Juvisy, gdzie *Societé Thomiste* zaczęła organizować t. zw. journées d'études. Zjazd w r. 1933 był poświęcony wyłącznie kwestji filozofji chrześcijańskiej. Wygłoszone zostały dwa referaty, z których jeden A. Foresta, prof. uniwersytetu w Poitiers, omawiał problem ten w świetle historji, a drugi O. de la Motte'a, O. Pr. przedstawiał go ze spekulatywnego punktu widzenia. Po obu referatach wywiązała się ożywiona dyskusja, która problem ten dokładniej oświetla. Referaty i dyskusję ogłoszono drukiem: *La philosophie chrétienne* (Juvisy, Editions du Cerf).

Nie będziemy tutaj szczegółowo omawiali referatu p. Foresta, który rozróżnia trzy podstawowe zdania, dające się stwierdzić w ciągu historji filozofji: głosi się albo zupełny rozdział pomiędzy filozofją a teologją, albo pochłonięcie jednej przez drugą, albo też wreszcie jakiś inny związek pomiędzy jedną a drugą. W dyskusji dochodzą do głosu różne zdania, a wśród nich na dwóch krańcowych biegunach mamy opinje wspomnianego już Gilsona, prof. Sorbonny, i o. Mandonnet'a Z. kazn. Ponieważ dyskusja ta pozwala nam poznać dwa kierunki, istniejące w łonie samej neoscholastyki, trochę dłużej się nad nią zatrzymamy.

Gilson broni swego zdania, wypowiedzianego w dziele „L'esprit de la philosophie médiévale", i chwilami wywiązuje się pomiędzy nim a o. Mandonnetem bardzo żywa wymiana zdań. O. Mandonnet jasno wypowiada swe zdanie: „Byli filozofowie chrześcijańscy lub raczej chrześcijanie, zajmujący się filozofją. ...Niema jednak filozofji chrześcijańskiej, i jeżeli wychodzi się poza rozum, wchodzi się w dziedzinę wiary, i tutaj można dojść do porozumienia już tylko z wierzącymi. Filozofja chrześcijańska będzie, jeżeli się chce tak kwestję stawiać, chrześcijańskim produktem filozoficznym; nie będzie tam jednak jedności. I wogóle nie jest możliwe wytworzenie jedności pomiędzy teologją a filozofją. Jeżeliby się chciało

taką jedność utworzyć, trzebaby znaleść jakąś zasadę ponad teologją i filozofją, a takiej zasady oczywiście niema".

Na wywody Gilsona, broniącego swej tezy, odpowiada Mandonnet: „Pan powiedział, że chrześcijaństwo wzbogaciło filozofję. Bezsprzecznie, chrześcijaństwo przeobraziło świat, lecz nie przeobraziło filozofji. Ojcowie Kościoła z św. Augustynem na czele wzgardzili filozofją: według nich dla człowieka nie istnieje filozofja; prawdziwą filozofją jest objawienie... Niewątpliwie było chrześcijaństwo czynnikiem znacznego postępu dla ludzkości, ale nie dla filozofji... W filozofji postęp dokonuje się nie dzięki Pismu św., lecz dzięki pracy rozumu... I gdyby nawet nie było ani Objawienia ani Wcielenia, byłby postęp wiedzy i myśli". Św. Tomasz jest sobie zupełnie świadom tej różnicy pomiędzy pracą filozoficzną a teologiczną. Mgr. Br. de Solages pyta Mandonneta: „Czy podpisałby Ojciec następujące twierdzenie: „Objawienie chrześcijańskie nie wywarło żadnego wpływu na powstanie różnic pomiędzy św. Tomaszem a Arystotelesem?" Na to odpowiada Mandonnet: „Przyznaję, że ktoś, kto przychodzi na świat już po objawieniu może mieć jako chrześcijanin bardzo wiele. Lecz w dziedzinie ściśle rozumowej nie ma on nic więcej, jak tylko to, co mu rozum daje i nigdy nie może się odwoływać do niczego więcej jak tylko do rozumu".

Gilson na to pyta: „Mówiono mi, że gdy św. Tomasz miał trudności filozoficzne, to czasem padał na kolana i modlił się... Gdyby tak ktoś mógł mi powiedzieć, kto wprowadził do Encykliki *Aeterni Patris* podtytuł „filozofja chrześcijańska", byłoby to bardzo ciekawe"...

Mgr. Br. de Solages: „Pozwoli Pan, Panie Gilson, że postawię pytanie: Czy według zdania historyka, jakim Pan jest, wpływ chrześcijaństwa na ruch filozoficzny jest podobny do wpływu, wywieranego przez jakiegoś wielkiego filozofa albo przez szkołę filozoficzną... albo też, czy wpływ ten ma w sobie coś specyficznego coś, co nie jest podobne do żadnego innego wpływu?".

Gilson: „To jest dobra trudność. Jestem wszakże niezdolny odpowiedzieć na nią z całą pewnością. Mam wrażenie, że wpływ ten nie jest tego samego rodzaju. Mam wrażenie, że gdy nasi

filozofowie, powiedzmy filozofowie chrześcijańscy, otrzymali pojęcie Boga, jako Bytu albo pojęcie stworzenia, to uderzyły ich dwie rzeczy: że są to prawdy rozumowe (t. zn. dostępne dla rozumu), że tymczasem sam rozum nigdy nie mógł ich odkryć. Jeden filozof przekazuje drugiemu prawdy rozumowe, które odkryto z pomocą wnioskowania i dowodzenia. Natomiast to, co znaleźli św. Justyn, św. Augustyn, św. Hilary, to były prawdy rozumowe, które jednak oni otrzymali ze źródła, będącego ponad rozumem ludzkim. W pismach ich znajdujemy nieraz okrzyk zdziwienia a raczej podziwu — nawet u św. Tomasza, i można powiedzieć, że św. Tomasz wierzył w słowa Pisma św.: Jam jest, który jest, zanim przekształcił arystotelesowskie dowody, by na ich podstawie udowodnić istnienie Boga... W tem właśnie było chrześcijaństwo źródłem postępu filozoficznego".

Na sesji południowej przedstawił o. de la Motte O. P. problem filozofji chrześcijańskiej ze spekulatywnego punktu widzenia. Autor przeprowadza głęboką analizę filozofji, wykazując jej godność, względną samodzielność, niedoskonałość i wreszcie jej stosunek do objawienia.

Na uwagę zasługują szczególnie te ustępy, w których Motte stara się wykazać, w jakiem znaczeniu można mówić o filozofji chrześcijańskiej, i co się z tem łączy, w czem szukać przyczyny, że chrześcijaństwo wnosi do filozofji wartości pozytywne.

W samym przedmiocie filozofji kryje się pewien paradoks. Z jednej strony chce ona i może poznać byt jako byt, a ponieważ bytem jest wszelka rzeczywistość, filozofja usiłuje poznać wszelką rzeczywistość, a więc również Boga. Z drugiej jednak strony widzi filozofja ograniczoność swych środków i możliwości poznania, wobec czego powstaje ogromna dysproporcja pomiędzy przedmiotem a środkami poznania. A o Bogu ma filozof jedynie poznanie analogiczne. „Filozofja nie może wobec tego wytworzyć właściwej wiedzy o Bogu, wiedzy, w którejby rozważano, kim jest Bóg sam w sobie, czem jest istota Boża. Może filozofja wziąć pod uwagę Boga, wychodząc jedynie ze stworzenia", a to poznanie nie jest doskonałe. Stąd też pisze św. Tomasz: „Ratio enim humana in

rebus divinis est multum deficiens" (S. th. II-a, II-ae, q. 2 a. 4) a na dowód tego przytacza błędy i sprzeczności filozofów (s. 91).

Cień słabości natury w poznaniu Boga rzuca się na szereg innych problemów. Świat nie jest przecież całością wystarczającą sobie; jest całkowicie zależny od Boga, który jest jego przyczyną sprawczą, wzorczą i celową. Tajemnica bytu bożego zakreśla więc granice poznaniu filozoficznemu. Stworzenie, możność przyjęcia przez rozumny byt stworzony nadnatury, świat aniołów, ostateczna celowość i eschatologja, tłumaczenie historji, oto szereg punktów, w których filozofja widzi, że przedmiot jej przed nią uchodzi. I w tym właśnie przedmiocie filozofji, z jednej strony tak rozległym z drugiej tak ograniczonym tkwi cały paradoks filozofji.

Co się tyczy stosunku filozofji do objawienia, to jest możliwe całkowite pochłonięcie pierwszej przez drugie; w takim razie filozofja służy za narzędzie rozwoju teologji. Widzimy to u św. Augustyna.

Lecz i u chrześcijanina może filozofja zachować swą odrębną wartość i samodzielność. Jednak i w tym wypadku zyskuje zdaniem o. de da Motte'a niejedno dzięki zetknięciu się z nauką objawioną. Autor analizuje szczegółowo te dziedziny, w których teologja dodatnio może wpływać na rozwój filozofji. Odnosi się to do zasad filozoficznych, do nauki o Bogu a zwłaszcza do dziedziny dotyczącej celów. „Chrześcijaństwo zmienia zasadnicze warunki pracy filozoficznej, ponieważ odpowiada podstawowej potrzebie, określonej przez samą naturę filozofji" (s. 107).

W wyżej wspomnianej pracy „La philosophie chrétienne" zasługują na uwagę umieszczone na końcu listy ks. ks. Baudin'a, Br. de Solages'a i Rabeau'a.

J. Huby (*Sagesse chrétienne et philosophie* w Etudes, t. 211 r. 1932 s. 513—533) referuje stan dyskusji o filozofji chrześcijańskiej, poczem analizuje różne możliwości określenia: filozofja chrześcijańska. Może ono więc oznaczać albo cały światopogląd chrześcijański czyli filozofję, pochłoniętą przez naukę objawioną — jest to oczywiście już nie filozofja, lecz teologja. Grupuje się tu wszystko około Chrystusa, jako źródła prawdy i życia. Tak pojmowali filozofję św. Justyn, św. Augustyn, św. Anzelm, św. Bonawentura.

Od tego różni się inne pojęcie filozofji chrześcijańskiej, jeżeli nie treścią, to przynajmniej sposobem ujęcia. Ma tu autor na myśli filozofję św. Tomasza i jego szkołę. Znamienne jest twierdzenie Huby'go, że pomiędzy obu kierunkami istnieje zasadnicza zgodność.

Omawiając to ostatnie pojęcie filozofji chrześcijańskiej, Huby powołuje się nieraz na wywody Blondela, którego stanowisko, zdaje się, aprobuje. I on bierze pod uwagę faktyczny stan człowieka, a stan ten nie jest przecież stanem czystej natury, lecz stanem, w którym Bóg na człowieka oddziaływuje przez łaskę. Przed człowiekiem staje tu dylemat: albo uważać siebie za światło dostateczne i za jedyny wskaźnik prawdy i dobra, albo też przyjąć to od kogoś wyższego. Doświadczenie samo już stwierdza, że człowiek sam sobie nie wystarcza, że nie jest dla siebie celem ostatecznym. Coś w nim pozostaje niezaspokojone. A skutkiem tego jest ciągłe szukanie, ciągła ruchliwość a równocześnie ciągłe klęski. I nie można zadowolić się odpowiedzią, że ludzkość, krocząca wciąż naprzód, kiedyś rozwiąże zagadkę życia. Życie jednostki przecież wciąż upływa i w tej chwili domaga się odpowiedzi. „Czy poza tym kołem niepokoju niema dla rozumu innego wyjścia, dla rozumu, który, pozostawiony samemu sobie, wyczerpuje się bez końca? Tak, jest inna możliwość: stanąć szczerze wobec rzeczywistości: człowiek dąży do tego, by wyjść ponad siebie a to wyjście ponad siebie przekracza znowu siły człowieka. Pozostaje więc człowiekowi inna możliwość: stwierdzić swą niemoc i, aby zaspokoić to niepohamowane pragnienie, które duch nosi w sobie, prosić o pomoc kogoś, kto jest większy i lepszy. Jest to jedyne rozsądne postępowanie dla rozumu, który nie chce pogrzebać się w swej niemocy" (s. 530—531). Tego nie może jednak narzucić żadna dialektyka, krok bowiem taki jest wejściem w świat łaski, jest dobrowolną odpowiedzią człowieka na zew boski.

Ks. P. Chojnacki (*Czy istnieje filozofja specyficznie chrześcijańska* w *Przeglądzie Powszechnym*, t. 202 r. 1934 s. 205—225) przedstawia najpierw zdania tych, którzy istnienia filozofji specyficznie chrześcijańskiej zaprzeczają (de Wulf, Mercier, C. Sierp). W samem rozwiązaniu zagadnienia autor broni tezy, zupełnie podobnej do tezy Maritain'a i Gilsona.

Wraz z Maritain'em rozróżnia filozofję, rozważaną in abstracto, filozofję w porządku konkretnym. Co się tyczy pierwszej, pisze ks. Chojnacki: „Dochodzimy więc do zdania, że filozofja in abstracto, z racji swej wewnętrznej budowy i ze względu na swój przedmiot formalny, nie daje podstaw do nazywania ją chrześcijańską... Filozofja tak pojęta, nie daje punktów zaczepienia dla żadnych epitetów; musi być tylko sobą i przysługiwać jej winien jedynie epitet prawdziwej" (s. 214 — 215). Jednakowoż co innego jest twierdzić, iż filozofji z racji jej istoty abstrakcyjnie pojmowanej nie przysługuje przymiotnik „chrześcijańskiej", a co innego znowu twierdzić, że „filozofja chrześcijańska" jako fakt historycznie stwierdzony nie istnieje" (s. 215—216).

Wraz z Gilsonem i Maritain'em ks. Chojnacki sądzi, iż „nie da się zaprzeczyć fakt, że chrystjanizm stał się pozytywnym przyczynkiem, odbijając się na sposobie filozofowania, bo pewne zagadnienia rozwinęły się jedynie dzięki wpływom chrystjanizmu, który obok danych przyrodzonych stawia pewne zagadnienia, domagające się racjonalnego opracowania... Dzięki chrystjanizmowi powstaje filozoficzne pojęcie Boga jednego, pojęcie stworzenia, pojęcie osoby" (s. 216).

„Spekulacja filozoficzna doznała ze strony Objawienia chrześcijańskiego podniety do rozwiązania zagadnień nowych. Chrystjanizm nadał filozofji pewne piętno i kierunek de facto, nie naruszając jej autonomji de iure, filozofja bowiem przystępuje z własnemi zasadami i metodą do roztrząsania i rozwiązywania zagadnień sugerowanych przez chrystjanizm" (s. 219—220).

Rozważając jeszcze dalej tę myśl oraz stosunek filozofji do Objawienia dochodzi Autor do wniosku, że należałoby dla uniknięcia nieporozumień mówić nietyle o filozofji specyficznie chrześcijańskiej, ile raczej o specyficznie chrześcijańskim sposobie filozofowania. Ks. Chojnacki kończy swój artykuł omówieniem kwestji, dlaczego „tomizm stał się wyrazem filozofji chrześcijańskiej najlepszym w danych warunkach".

Ks. Dr. A. Słomkowski.

Z historji literatury.

Krytyka literacka.

Tadeusz Grabowski, *Krytyka literacka w Polsce w epoce realizmu i modernizmu (1863—1933)*. Nakł. Pozn. Tow. przyjaciół nauk. Poznań 1934.

Nowa praca prof. Grabowskiego stanowi trzecie i ostatnie ogniwo dużego cyklu, poświęconego dziejom naszej krytyki. Przed autorem zajmował się tą dziedziną Chmielowski, który dał pogląd na całość, oraz Feldmann, który omówił krytykę nowszą. Żaden z nich jednak nie był do tej pracy przygotowany w tym stopniu, co prof. Grabowski. Ostatnio posunęły się bardzo naprzód badania nad teorją i metodą nauki o literaturze, które śledził i przyswajał sobie Autor, by je zużytkować w kontynuowaniu dzieła, zaczętego w r. 1918.

Świeży tom obejmuje rozległy materjał, podzielony na grupy wedle kierunków, jakie reprezentują różni krytycy. A więc rozpoczyna od Siemieńskiego, Tarnowskiego, Chmielowskiego, Piłata i t. d., by przejść do krytyków modernistycznych z Matuszewskim na czele, poczem kończy charakterystyką obecnych pracowników na polu krytyki literackiej. Autor ogranicza swe zadanie do tego, by określić kierunek krytyki danego autora, podać jego istotne cechy indywidualne, oraz uwydatnić jego dorobek. To ograniczenie się Autora nadaje specjalny charakter pracy, zbliżając ją co do typu do historji krytyki francuskiej Brunetière'a. Krytyka jest jednym z momentów życia literackiego, dlatego w francuskich lub angielskich obrazach literatury przy każdym okresie jest podana charakterystyka ówczesnej krytyki literackiej. U nas prawie że tego niema, dlatego praca prof. Grabowskiego zapełnia dotkliwą lukę i dostarcza materjału historykom literatury.

Są jeszcze inne względy, które każą nam uznać książkę prof. Grabowskiego za bardzo pożądaną. Jak wiadomo obecnie krytyka literacka znajduje się w upadku. Trafną jej charakterystykę podaje autor: „Zanikły autorytety literackie, zamarły autorytety krytyczne na rzecz sztucznych autorytetów i wzajemnie

zwalczających się klik". Istotnie, w dobie kryzysu książki, wychodzi olbrzymie dzieło Pomirowskiego, obliczone w dodatku na szkołę. Znam autentyczny wypadek, że uczenica VIII klasy chciała odstąpić od matury, oświadczając, że zwątpiła w swe zdolności, bo nic a nic nie rozumie Pomirowskiego. Oto przykład, jakie szkody i spustoszenia dla całej duchowej kultury polskiej mogą wywołać prace takich Pomirowskich. Czytamy tam n. p., że stosunek do życia Tuwima jest instrumentalny. Takiemi pseudonaukowemi nonsensami jest naszpikowana cała książka. A gdy ten i ów zaczyna się oburzać, tygodnik „Pion" dziwi się, jak można nie uznawać takiej powagi. To też książka prof. Grabowskiego, obrazująca dużą przestrzeń naszej krytyki, powinna zachęcić do czytania dobrych krytyków, z których można się czegoś nauczyć.

Jest jeczcze inny wzgląd. Duża liczba studjujących polonistykę potrzebuje pomocy. Student winien się zorjentować w różnych typach krytyki i obrać sobie jeden z nich, jako najodpowiedniejszy własnej indywidualności. Równocześnie winien pamiętać, że praca naukowa stanowi ciągłość, więc trzeba wiedzieć dobrze, co już zrobiono, by iść naprzód. Pod tym właśnie względem praca prof. Grabowskiego może oddać duże usługi, zwłaszcza, że różni, młodsi pracownicy zanadto wysuwają własne „ja", lekceważą lub usuwają w cień wyniki swych poprzedników.

Prof. Grabowski, jako krytyk krytyki, posiada poważną, osobistą zaletę, a mianowicie posiada wielką rozpiętość zainteresowań, ogarnia ogromne obszary, do ludzi i rzeczy odnosi się bez uprzedzeń. W tej różnorodności jednak materjału musiały się wytworzyć różne charakterystyki, jedne staranne i artystyczne, inne pobieżne. Autor unika jednak rangowania. Czasami jednak może być źle rozumiany. Tak n. p. jakiemuś X poświęca trzy razy tyle miejsca, co Dobrzyckiemu, który był jednym z najsubtelniejszych i najciekawszych historyków literatury ostatniej doby. Podobnie w sądach swych jest autor często za miękki, gdy tymczasem trzeba oddzielać ziarno od plewy i powiedzieć, że dana nasza wielkość buduje mosty wedle skopiowanych planów, albo że dana książka nie przedstawia żadnej wartości. Są to jednak

drobnostki wobec ogromu pracy i delikatności linji, z jaką dzieło swe autor opracował. Siłą rzeczy zabrakło w tym obrazie osoby samego Autora, który należy do najpracowitszych i najwszechstronniejszych naszych historyków literatury, uświadamiających sobie potrzebę koordynacji pracy w imię prawdy.

Juljusz Kleiner, *Mickiewicz t. I.* Wydaw. Zakładu narod. im. Ossolińskich. Lwów. 1934.

Po Krasińskim i Słowackim przystąpił Kleiner do wielkiej monografji, poświęconej Mickiewiczowi. Trzeba stwierdzić, że Mickiewicz nie miał szczęścia. Monografja Chmielowskiego nie odpowiada już dzisiejszemu stanowi nauki. W obiegu jest monografja J. Kallenbacha, poprawiana i uzupełniana przez autora, miała bowiem cztery wydania. Braki tej monografji wynikają częściowo z nieprzychylnej krytyki i ustawicznych ataków, które autora dezorjentowały. Prof. Kallenbach miał stanowczo więcej do powiedzenia o Mickiewiczu, niż zawarł w swej książce. Ciekawe, że monografję Kallenbacha pierwszy postanowił zastąpić ulubiony i protegowany jego uczeń, Kleiner.

Monografja Kleinera wywołała całą burzę. Trudno tu wchodzić w szczegóły. Autor przyjął pewne założenia. Praca jego ma być wiedzą o Mickiewiczu, a więc nietylko o poecie, ale i człowieku. Równocześnie Autor pragnął wcielić w swe dzieło wyniki badań dotychczasowych. Ten ostatni szczegół jest ważny, bo coraz częściej spotyka się w pracach literackich z lekceważeniem istniejącego dorobku. To wszystko zakroiło monografję Kleinera na szerokie rozmiary. Równocześnie jednak Autor pragnął, by książka jego mogła liczyć na poczytność sfer szerszych. Rozwiązanie trudności było bardzo proste. Można było podzielić książkę na dwie części, życiorys i obraz twórczości, jak czyni np. K. Fischer w monografji o Schellingu. Można było pójść wzorem monografji Zellera o Platonie, który, obok wykładu ciągłego, daje ustępy petitem, odnoszące się do kwestji biograficzno-bibljograficznych i t. d. Ale jest jeszcze rzecz inna. Autor posługuje się głównie metodą referowania, daje wyniki gotowe, gdy tymczasem większy urok posiada i większą czytelnikowi daje

satysfakcję metoda argumentacyjna, stawianie i rozwiązywanie problemów.

Metoda wykładu, zbyt szybkie załatwianie kwestji, sprawia, że utwory Mickiewicza prześlizgują się koło nas, często bez silniejszego wrażenia. Widać to przy bardzo krótkiem omówieniu tak ważnego utworu, jak *Romantyczność*. Jak wykazałem w rozprawie p. t. *Mickiewicz i Szekspir*, pozostaje ona w związku z estetyczną teorją Lessinga-Tiecka, dotyczącą traktowania duchów przez poetę. Mickiewicz w tym czasie więcej myślał o profesurze estetyki, niż o poezji, więc tę teorję znał. Prof. Kleiner pomija to całe zagadnienie, a przyjmuje, jako pewnik, wątpliwą hipotezę, że *czucie i wiara* to *common-sense*. Sprawa zresztą wyjaśni się bliżej, gdy ogłoszę właściwy pierwowzór *Romantyczności*. Czasem są też nieścisłości. To, co na s. 351 przypisuje Pigoniowi, jest mojem spostrzeżeniem, powtórzonem bez podania źródła przez Pigonia. Wadliwość metody występuje najwyraźniej przy chaotycznym rozbiorze *Grażyny*. Autor przeskakuje od uwag porównawczych do impresyj, dając cały szereg spostrzeżeń, które nie wiążą się w całość spoistą. Brak jednej, głównej zasady, z którejby wynikały szczegóły, pominięta kwestja romantycznej Iljady i t. d.

Ta chaotyczność ujmowania występuje najsilniej przy omawianiu *Dziadów*, które dla czytelnika stają się prawdziwe *disiecta membra*. Nadto w kwestjach spornych Autor jest niezdecydowany. Jeśli chodzi o łączność części drugiej z czwartą, to Autor na s. 380 cytuje moją hipotezę, by na s. 374 przychylić się do hipotezy Borowego, że część czwarta była tylko snem. Sądziłem, że tezę swą uzasadniłem dostatecznie, przy sposobności jednak dostarczę dowodów niezbitych, któreby mogły przekonać i Tomaszów.

Przy omawianiu erotyki odeskiej uszedł uwagi Autora wpływ Goethego, co się przejawia między innemi w komponowaniu elegij. Miło mi natomiast stwierdzić, że przy omawianiu *Sonetów krymskich* Autor poszedł drogami mej rozprawy pt. *Brodziński i Mickiewicz wobec Laokoona Lessinga*. Chodziło tu o zastosowanie głośnej teorji T. Mayera o poezji, jako sztuce słowa. Choć zo-

stała ona ogłoszona przed trzydziestu kilku laty, jest ona u nas tak mało znana, że świeżo *Wiadomości literackie* odkryły Amerykę i ogłosiły ją, jako świeże odkrycie czesko-rosyjskiego filologa, Jacobsona.

Tych kilka uwag wystarczy na dowód, że monografja Kleinera jest daleka od tego, by stanowić ostatnie słowo o Mickiewiczu — przynajmniej na dłuższy czas. Mam wrażenie, że Autor żywił takie aspiracje i dlatego posługiwał się głównie metodą wykładu. Stoję osobiście na tem stanowisku, że każdemu wolno zajmować odpowiednie stanowisko. Utrzymuję również, że Mickiewicz godny jest mieć kilka różnych monografij. Z tych powodów nie przyłączam się do tych ataków, jakie wymierzono przeciw prof. Kleinerowi. Stwierdzam więc, że prof. Kleiner włożył w swe studjum bardzo wiele pracy i umiłowania przedmiotu, że przez oparcie się na bogatej literaturze przedmiotu podtrzymał naukowe tradycje filologji lwowskiej, że dostarczył podstaw do dalszych studjów nad Mickiewiczem, szkoda tylko, że za mało uciekał się do metody dyskusyjno-argumentacyjnej.

Z dyskusji nad Ogniem i Mieczem.

Czasopismo *Pion* usiłowało wywołać nielada sensację, ogłaszając ataki Olgierda Górki na *Ogniem i Mieczem*. Wystąpienie to wywołało liczne repliki, przyczem historycy wykazali słabość argumentów, zaś społeczeństwo dowiodło, że umie należycie ocenić minione zasługi i obecne walory dzieła Sienkiewicza. Za kampanją Górki tkwiły pewne ukryte cele. Autor chciał przedewszystkiem wywyższyć Jana Kazimierza i Ossolińskiego, a poniżyć ogół, czyli gloryfikować absolutyzm, który jedynie może być światły. W tym wypadku taktyka Górki była podwójnie chybiona. Sprawcą wypadków, rozgrywających się w *Ogniem i Mieczem*, nie był Jan Kazimierz, lecz Władysław IV, opętany imperjalizmem, roszczący sobie pretensje do spadku Paleblogów i t. d. Ale nie wystarcza chcieć rzeczy wielkich, by zostać wielkim, lecz trzeba je umieć zrealizować. Tymczasem Władysław IV, zamiast wyzwolić w narodzie ukryte siły, uzbroił za obce pieniądze rozgromionych poprzednio kozaków, porobił im

nadzieje, a ci, zamiast pójść na turka, woleli rabować i mordować braci. Jest tu duża przestroga. Trzeba przyznać, że Sienkiewicz zajęty głównie heroizmem żołnierza polskiego, nie znęcał się nad Władysławem IV. W każdym razie możemy zapytać, poco p. Górka miesza swą apoteozę Jana Kazimierza z tą właśnie powieścią Sienkiewicza? Nadto p. Górka zarzucił powieści Sienkiewicza brak idei. Pewnie, że niema tam jakiegoś programu polityczno-społecznego, ale jest pewna z siłą wyrażona myśl, czy wiara w żywotność narodu, w bogate siły, tkwiące na dnie duszy, nieprzeczuwane w chwilach pokoju, wypełnianych waśniami, a zdolne objawić się w chwilach niebezpiecznych i ciężkich.

Henryk Życzyński.

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Ks. Dr. Fr. Sawicki, *Filozofja miłości.* Poznań 1934. Przekład z niemieckiego wydania: Philosophie der Liebe.

„Filozofja miłości", napisana przez X. prof. Sawickiego, wybitnego filozofa i psychologa, składa się z trzech wykładów, wygłoszonych w lutym 1924 r. w Uniwersytecie Ludowym w Gdańsku.

Z głębokiej analizy Autora w części 1-szej książki dowiadujemy się, że na pojęcie miłości w każdym jej rodzaju, odmianie, stopniu, występują dwa zasadnicze akty: pożądanie, którego celem jest dobro podmiotu, i życzliwość, która poszukuje dobra przedmiotu. Są różne postacie miłości. A więc jest miłość płciowa, macierzyńska, społeczna; jest też miłość niska, zwierzęca, która pragnie tylko zadowolenia zmysłów, oraz miłość szlachetna, wzniosła, wielka, łącząca człowieka z Dobrem najwyższem, z Bogiem.

W części drugiej znajdujemy przedewszystkiem uzasadnienie miłości, jako popędu przyrodzonego, następnie, jako przykazania, wreszcie jako waloru w codziennem życiu człowieka.

Nie bez wzruszenia czyta się część ostatnią książki, poświęconą „miłości jako przyczynie wszechrzeczy" czyli Boga i Jego stosunku do człowieka. Wielka myśl, że Bóg jest miłością, nie pochodzi ostatecznie z filozofji, lecz z religji. Filozofja tę myśl sobie przyswoiła, lecz jej z siebie nie wydobyła, albo też nie miała odwagi wobec istniejącego zła na świecie bez zastrzeżeń uznać jej prawo obywatelstwa. Miłość Boża jest najpiękniejszą i najwznioślejszą miłością, różni się krańcowo od miłości ludzkiej, bo jest wolna od wszystkich ziemskich ułomności.

Z prawdziwą satysfakcją czyta się ostatnie stronice, gdzie przekonywująco i gruntownie Autor wyjaśnia jeden z najtrudniejszych problemów życia, problem cierpienia stworzenia. Miłość jest tą przejasną radosną siłą, która rozwiązuje i usuwa sprzeczności, jakie rozum przy powierzchownem spojrzeniu na Wszechmoc Bożą i istnienie zła napotyka.

Całość czyta się jednym tchem. Pociąga i treść i forma. Styl piękny. Język potoczysty, lekki, jasno myśl wyrażający, bogato cytatami z filozofów i poetów nowoczesnych urozmaicony.

Wobec wzrastającej akcji „boyszewizmu", uznającego miłość tylko, jako egoistyczne, zwierzęce zaspokojenie zmysłów, należy tę niezmiernie pożyteczną i miłą książkę jaknajszerzej rozpowszechnić.

Nawiasem zaznaczamy, że książka „Filozofja Miłości" wyszła nakładem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej w Poznaniu, którego dyrektorem jest niezwykle ruchliwy ks. Dr. St. Bross. Za podjęcie rzeczonego wydawnictwa należy mu się szczera i gorąca pochwała. Naprzód powołuje do życia „Bibljotekę Akcji Katolickiej", na którą złożyły się doskonałe bądź oryginalne bądź tłumaczone dzieła o istocie i metodach Akcji Katolickiej. Zarazem pod jego wytrawną redakcją powstaje nowe wydawnictwo „Kultura Katolicka", której zadaniem jest popularyzacja wśród naszej inteligencji katolickiej najogólniej ujętej idei katolicyzmu i dziedziny życia duchowego człowieka.

Ks. Jan Kobierski.

Dr. Andrzej Niesiołowski, *O ideologjach polityczno-społecznych.* Rozważania zasadnicze. Poznań, 1935. Odbitka z „Przewodnika Społecz.". S. 40.

Broszura jest studjum próbnem syntetycznego ujęcia i socjologicznej analizy zagadnienia istoty, genezy, rozwoju i wpływu na rzeczywistość społeczną ideologji polityczno-społecznych. Przy uwzględnieniu badania założeń współczesnych ustrojów autor daje zasadnicze pojęcie o charakterze intelektualnym ideologji, ich socjologicznym mechaniźmie, oraz oddziaływaniu na stosunki i zachowanie się grup i jednostek. Wskazane jest, aby z powyższą naukowo ujętą pracą zapoznali się nietylko działacze społeczni, zainteresowani przedewszystkiem zagadnieniem omawianem, ale także szerszy ogół, ponieważ w obecnej epoce intensywność wpływu ideologji na życie w miarę postępu kulturalnego ludzkości wzmaga się i nabiera coraz większego znaczenia.

Józef Bogdański, *O naszem życiu gospodarczem.* Poznań, 1934. Omówienie roli hodowców drobnego inwentarza w zakresie hodowli gołęb. pocztowych, ptactwa wodnego, drobiu, zwierząt futerkowych, ryb, jedwabników i

---

NA MARGINESIE.

Błędne hasło. W jednym z dzienników ukazał się artykuł p. t. *Szkolnictwo polskie pod względem religijnym.* Autor przedstawia dość pesymistycznie stan religijny w szkole. Wyprowadza wniosek: „Obecnie nie widzimy innego wyjścia w praktyce, jak zakładanie katolickich szkół prywatnych... Najpilniejsza jest szkoła prywatna katolicka tam, gdzie w szkole państwowej żyd jest nauczycielem. Takich szkół nie jest wiele", przeto łatwo będzie stworzyć prywatne szkoły katolickie.

Metoda taka i takie hasło jest błędne i szkodliwe, gdyż jest to stanowisko wybitnie defetystyczne.

„Apatja katolików w Polsce i ich rozbicie nie rokuje skutecznych kroków ku wywalczeniu szkolnictwa wyznaniowego" — pisze autor. Jeśli apatja przeszkodzi wywalczeniu szkolnictwa wyznaniowego, lub przynajmniej poprawnego stanu szkoły pod względem religijnym, to skąd się znajdzie energja do tworzenia prywatnego szkolnictwa katolickiego, co wymaga dużego nakładu sił duchowych i pieniędzy? Ale gdyby się nawet udało stworzyć odpowiednią sieć prywatnych szkół katolickich, to jakie byłoby nieuniknione, konieczne następstwo takiego stanu rzeczy? Oddanie szkolnictwa państwowego w ręce bezwyznaniowców, przemiany obecnego szkolnictwa państwowego, które mimo wszystkich braków jest religijne, na szkołę świecką.

Tworzenie prywatnego szkolnictwa katolickiego jest konieczne tam, gdzie szkoła mocą ustawy jest bezwyznaniowa, gdzie całe społeczeństwo pragnie takiej szkoły świeckiej. W naszych warunkach byłoby to nietylko dobrowolnem ustąpieniem z placu, ale nadto dobrowolnem oddaniem dobrych pozycyj. Niewątpliwie zwolennicy świeckiej szkoły bardzoby się ucieszyli, gdyby sobie katolicy w Polsce powiedzieli: ponieważ państwowa szkoła przedstawia braki a w niektórych wypadkach jest szkodliwa, bo dzieci katolickich uczy zdecydowany ateusz lub żyd, przeto zostawmy szkołę państwową losowi a zabierzmy się do tworzenia prywatnych szkół katolickich i tam przenieśmy dzieci katolickie.

Jedynem stanowiskiem rozumnem i godnem jest, najpierw, zapewnienie w państwowej szkole wychowania religijnego zgodnie z obecnemi przepisami prawnemi, a następnie, wysiłek w kierunku poprawy tych przepisów. Tworzenie prywatnego szkolnictwa, byłoby koniecznem następstwem przegranej, po wykonaniu odpowiednich zabiegów i wysiłków.

Innem jest zagadnienie tworzenia katolickich szkół prywatnych, jako szkoły doskonalszej albo dla specjalnych celów wychowawczych. To zawsze jest dziełem pożytecznem. Co innego zaś jest ogłoszenie désinteressement wobec szkolnictwa państwowego i chęć zastąpienia go prywatnem szkolnictwem katolickiem.

Autor porusza jeszcze sprawę przeszłości: „Mogliśmy szkolnictwo wyznaniowe zdobyć łatwo w erze, gdy się wszystko w Polsce formowało, ale zbagatelizowaliśmy tę sprawę”. To było coś więcej, niż zbagatelizowanie. Chodzi tu o Sejm Konstytucyjny, w którym rzeczywiście byłaby większość dla szkoły wyznaniowej, gdyby ówczesna prawica była zechciała głosować za szkołą wyznaniową. Niestety, dano wtedy przewagę momentom narodowym i politycznym nad religijnemi w błędnem przekonaniu, że szkoła wyznaniowa będzie szkodliwa dla narodu (por. ks. Adamski, Szkoła wyznaniowa). Już dzisiaj ci sami ludzie przekonali się, że byli w błędzie.

Autor występuje przeciw mianowaniu żydów dla nauczania dzieci katolickich. Ale tutaj znowu mamy błędy jednych i przeoczenie drugich. Jak wymowne są słowa Ministra W. Jędrzejewicza, wypowiedziane w komisji sejmowej w czasie obrad nad budżetem oświaty w dn. 19 grudnia 1934 r.: „Muszę przytoczyć cyfry, które wyjaśniają zagadnienie nauczycieli żydów. Jeżeli wezmę powiaty suwalski i augustowski, gdzie były pewne incydenty, to na ogólną liczbę 403 nauczycieli publicznych szkół powszechnych jest w chwili obecnej 3 nauczycieli żydów. Jeżeli weźmiemy 6 powiatów kuratorjum brzeskiego (woj. białostockie), to na 1674 nauczycieli szkół powszechnych jest tam 72 wyznania mojżeszowego. Z nich 53, a więc $^{3}/_{4}$, stanowiska swe objęło przed majem 1926 r., a więc za czasów, kiedy ministrami oświaty byli pp. Stan. Głąbiński i Stan. Grabski” („Gaz. Polska” z dn. 21 grudnia 1934 r.).

Legjon Młodych i wpływy bolszewickie. Gdy Biskupi Polscy w Liście Pasterskim ostrzegli katolików przed probolszewickiemi tendencjami Legjonu Młodych, z wielu stron mówiono, że zarzut ten nie jest słuszny. Od tego czasu upłynęło wiele miesięcy. Na rzeczy patrzy się spokojniej. Pogląd Listu Pasterskiego o uleganiu wpływom bolszewickim doznał potwierdzenia bardzo miarodajnego, bo przez p. Al. K. w „Gazecie Polskiej” (z dnia 9 grudnia 1934 r.) w artykule, omawiającym wpływy hitlerowskie i bolszewickie na młodzież polską: „Pozostawiony własnemu kierownictwu, obarczony na wstępie odruchowym charakterem swego

powstania, będąc reakcją bojową przeciwko odłamowi endeckiemu, posiadającemu już określoną fizjognomję, znalazł się Legjon Młodych, podobnie, jak jego przeciwnik, w sytuacji niezwykle skomplikowanej. Rozpatrując dzisiejsze procesy fermentacyjne wśród młodzieży, nie wolno zapominać, że źródła ich tkwią w latach: 1929 — 1932. Był to okres olbrzymiego, niespotykanego bodaj w dziejach Europy rozkołysania demagogji, wywołany z jednej strony przez znalezienie się ruchu hitlerowskiego w ostatniej, rozstrzygającej fazie walki o władzę, z drugiej strony — przez wytężoną propagandę wyników pierwszej piatiletki. Tutaj szczucie antysemickie, apoteoza siły pięści i patos rasistowskiego entuzjazmu, tam po mistrzowsku inspirowane zachwyty snobów literackich typu Zawiałowa, którzy sami nigdy w życiu na żaden istotny wysiłek się nie zdobyli. Z tej mieszaniny środków podniecających, wytworzyła się przedziwna mikstura w młodych głowach, wywierając to widoczne piętno na dziesiątkach deklaracyj ideowych, uchwalanych przez różne organizacje młodzieży. Zależnie od tego, które elementy składowe przeważały, krystalizowały się „generalne" linje ideologiczne poszczególnych ugrupowań. Tutaj pałkarski rasizm, i hasła gospodarki sklepikarskiej, tam „sprawiedliwość" społeczna i gospodarka planowa. I tu i tam p o d o b n a metoda działania, polegająca na szerzeniu demagogicznej p s y c h o z y, byle urosnąć w l i c z b ę. I tu i tam brak rzetelnego wysiłku w y c h o w a w c z e g o, zmierzającego do przetworzenia psychiki człowieka chociażby tylko dla przyjęcia zmian zapowiadanych przez własne programy. I tu i tam, w zasadzie, o ile chodzi o atmosferę ogólną, brak poczucia o d p o w i e d z i a l n o ś c i za głoszone hasła, brak oceny r z e c z y w i s t o ś c i i zmysłu r e a l i z a c y j n e g o.

Nie chciałbym przez takie ujęcie wpływów obcych na proces tworzenia się prądów ideowych wśród naszej młodzieży wywołać wrażenia, jakobym odmawiał młodemu pokoleniu polskiemu chęci oryginalnego myślenia i szukania prawdy w p o l s k i e j rzeczywistości. P r ó b y w tym kierunku nie ustawały, a w szeregach Legjonu Młodych znalazły nawet grunt emocjonalny w stosunku do tradycji walk niepodległościowych i w kulcie osoby Marszałka Piłsudskiego. Tylko, że te najlepsze intencje, dokumentowane wie-

lokrotnie odmianą przymiotnika „polski” wypaczane były w praktyce przez aplikowanie na polski grunt cudzych rozwiązań, wygładzonych na każdej ostrej krawędzi jakimś kompromisem. A jeszcze gorsze od wzorów programowych okazały się metody „pracy”, sprowadzone z reguły do rozstrzygania najbardziej zawiłych spraw uchwalaniem doktrynalnych formułek, przekazywanych do wierzenia, jak talmud, bez prawa do podawania w wątpliwość... aż do następnej uchwały.

Nie chciałbym skrzywdzić młodzieży z Legjonu Młodych, zarzutem, że przedstawiony wyżej stosunek do założeń ideowych i metod działania panował wśród niej bez zastrzeżeń, powszechnie. Przeczył temu przebieg kongresów organizacyjnych, obfitujących w namiętne, nieraz rozbiciem grożące dyskusje, przeczyła pstrokacizna poglądów, wyrażanych przez poszczególnych autorów w prasie organizacyjnej oraz zdrowa postawa szeregu jednostek terytorjalnych. Zarodek fermentu wewnętrznego wytworzył się w tej samej chwili, w której organizacja zeszła z ideowo-wychowawczych na polityczno-partyjne tory działania. Dla tych, którzy mieli sposobność obserwować tę organizację zbliska, stało się przed rokiem jasne, że Legjon Młodych wszedł w okres kryzysu, z którego bądź wyjdzie w jedynie dla młodzieży możliwej postaci organizacji ideowo-wychowawczej, bądź nie wyjdzie wcale. Jako termin nadejścia tego kryzysu określano chwilę, takiego napęcznienia w liczbę, kiedy prowadzenie pracy wychowawczej okaże się niemożliwe z powodu braku jednolitej kadry organizacyjnej.

Obecny rok zdaje się oznaczać początek zmierzchu demagogicznych metod działania, jako podstawy organizacji mas dla celów politycznych, przynajmniej tam, gdzie system budzenia masowej psychozy już został wypróbowany. Wypadki czerwcowe w Niemczech wywołały rozczarowanie we wszystkich, którzy łudzili się, że można rządzić państwem w oparciu o frazes. Rzeczywistość sowiecka, rozwijająca się bynajmniej nie po „kwiecistej drodze”, odebrała chleb i rację istnienia Zawiałowym i to nietylko w granicach Z. S. R. R., lecz i poza jego granicami. Ochłodzenie, z tych dwóch biegunów napływające, spowodowało widoczny spadek temperatury wrzenia demagogicznego. Zwłaszcza, że w Pol-

sce jeszcze na wiosnę zarysowały się ujemne skutki opierania ruchu politycznego o nieodpowiedzialną psychozę, bowiem wzorujący się ściśle na narodowym socjaliźmie niemieckim O. N. R., który w ciągu kilku tygodni operowania podniecającym frazesem napęczniał dość poważnie w liczbę, wysunął się z cugli wszelkiego kierownictwa, wszedł na drogę anarchji i musiał ulec rozwiązaniu z mocy prawa.

Na ten sam okres mniejwięcej przypada wzrost fermentów wewnętrznych w Legjonie Młodych. Prasa opozycyjna twierdzi, że do ich spotęgowania przyczyniły się naciski ze strony B. B. W. R. Możemy ją zapewnić, nie bez zadowolenia, zrozumiałego u przyjaciół atakowanej organizacji, że się myli.

Fermenty w szeregach Legjonu Młodych mają swój samoistny podkład ideologiczny, świadczący o dokonywującym się procesie krystalizacyjnym tej organizacji. Kierunek myślowy, zdobywający sobie coraz większy wpływ na kierownictwo organizacji, istniał w niej od samego początku. Podstawą fermentu, niezawsze może należycie sobie uświadamianą przez ścierające się grupy jest niewątpliwie rozbieżność poglądów tak na założenia wyjściowe, jak na metody pracy, czyli charakter organizacji. Chodzi o to, czy Legjon Młodych wprowadza swoją ideologję z założeń idealistycznych, czy materjalistycznych. Pytanie to posiada wagę, rozstrzygającą o politycznej pozycji organizacji, w pierwszym bowiem wypadku, bez względu nawet na sposób widzenia przyszłości, może ona mieć prawo zaliczania się do młodego pokolenia piłsudczyków, w drugim byłaby czemś obcem, co musiałoby znaleść się poza ramami naszego obozu politycznego. Z punktu widzenia metod nie jest rzeczą zasadniczą kwestja terenu działalności organizacji, lecz jej charakter: polityczny, czy wychowawczy. Jeżeli wychowawczy, to w takim razie muszą powrócić na właściwe miejsce w ideologji ruchu młodolegjonowego kryterja naczelne, składające się na pojęcie racji stanu państwa polskiego i musi być od tych kryterjów uzależniony sposób widzenia przyszłości. I wreszcie — niewątpliwem następstwem powrotu do wychowawczego charakteru organizacji będzie pogłębienie pracy wewnętrznej i rezygnacja z pierwszeństwa liczby nad jakością szeregów organizacyjnych".

I-szy Zjazd Regjon. Inteligencji Katolickiej w Kielcach

dnia 9 grudnia 1934 r.

Dwa cele przyświecały organizatorom tego Zjazdu: pierwszy cel, to próba nawiązania kontaktu Kieleckich kół Związku P. I. K. z inteligencją diecezji, drugi cel — to realizacja naczelnej myśli programowej Kieleckiej Akcji Katolickiej — odnowienia jedności parafjalnej według wzoru gmin chrześcijańskich pierwszych wieków, kiedyto „u mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna". Przebieg Zjazdu, poziom referatów i dyskusji, wreszcie nastrój podniosły a serdeczny, zdają się świadczyć, że oba cele zostały w znacznej mierze osiągnięte. Zjazd rozpoczął się Mszą św. odprawioną przez Arcypasterza diecezji JEKs. Biskupa Augustyna Łosińskiego w kościele Katedralnym. Obrady toczyły się w udekorowanej sali Diecezjalnego Instytutu przy ul. 3 Maja 2, gdzie dla wygody licznych przyjezdnych przygotowany był posiłek. Wspólne nabożeństwo i wzajemne poznanie się wytworzyło odrazu atmosferę ciepłą i serdeczną, która aż do końca towarzyszyła obradom, prowadzonym w tempie żywem przez Prezesa Koła Męskiego P. I. K. i Prezesa Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej p. Wincentego Turowskiego. Dość duża sala Instytutu, mieszcząca około dwustu osób, zapełniła się szczelnie. Przeważali przyjezdni z bliższych i dalszych okolic, mniejwięcej w równej mierze reprezentując ziemiaństwo i inteligencję miast i miasteczek diecezji Kieleckiej. Z pozamiejscowych reprezentowane były tylko Koło Lubelskie i Białostockie. Zapowiedziani przedstawiciele Koła Puławskiego i Sosnowieckiego niestety na Zjazd nie przybyli. Uniwersytet Lubelski i Zarząd Główny Z. P. I K. reprezentowali ks. prof. dr. St. Czajka i prof. dr. Henryk Dembiński. Po krótkiej wymianie powitań i życzeń, przewodniczący zaprosił do prezydjum ks. prof. A. Sobczyńskiego Asystenta Kościelnego D. I. A. K., ks. Muszalskiego proboszcza z Suchedniowa, p. M. Borkowską z Kwiliny, p. A. Grabowską z Marchocic, p. Z. Glinkę z Meskarzowa i p. J. Messinga z Kielc, poczem udzielił głosu p. prof. Klemensowi Jędrzejewskiemu, znanemu działaczowi na niwie katolickiej prasy, który mówił o roli parafji w życiu Kościoła. Wybitne zdolności narracyjne mówcy i bogate życiowe doświadczenie, dały mu możność utrzymania uwagi słuchaczów w wysokiem napięciu i stworzyły szerokie pole do dyskusji, w której sprawy poruszone przez profesora Jędrzejewskiego powracały niemal nieustannie. Dyskusji tej należy się słusznie specjalna wzmianka. Organizatorzy Zjazdu, przewidując zgóry, jak wiele tematu dostarczyć może zagadnienie życia parafjalnego, — rozesłali wszystkim zaproszonym zawczasu opracowane tezy dyskusyjne, aby dać czas i możność przemyśleć je szczegółowo i skrystalizować swój pogląd na po-

szczególne momenty tego zagadnienia. Dało to możność utrzymania dyskusji na właściwym poziomie i we właściwych ramach. Pozwoliło również licznemu gronu osób, nie mogących przybyć na Zjazd osobiście, — przesłać swoje uwagi i wnioski w formie listownej. Dyskusja toczyła się więc nad dwoma grupami tez, obejmującemi następujące pytania: 1) Czy Ewangeliczne określenie ducha parafji pierwszych wieków ujęte w słowach „u mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna" może być uznane obecnie za ideał osiągalny? 2) Czy istnieje, poza dobrze pojętem i zrealizowanem współżyciem rodziny parafjalnej, jakaś inna platforma, harmonizująca lepiej wszelkie różnice stanowe, klasowe i społeczne wszystkich ludzi? 3) Co w praktyce życia współczesnego czyni życie parafjalne tak dalekiem niezmiernie od wzoru parafij pierwszych wieków i co czynić należy, by przyczyny złego usunąć? 4) Jak w życiu parafjalnem realizować można i należy przykazanie miłości bliźniego w warunkach nierównego podziału dóbr i dochodów, charakteryzujących współczesny ustrój społeczny? 5) Jaką rolę odegrać może Akcja Katolicka w odnawianiu życia parafjalnego i co stanowi minimum warunków jej normalnego rozwoju? Druga grupa pytań: 1) Czy i w jakim stopniu bliskie współżycie inteligencji z duchowieństwem wpływa dodatnio na kształtowanie się życia parafjalnego w duchu Bożym i jakie przyczyny powodują nienormalne układanie się stosunków pomiędzy inteligencją i duchowieństwem? 2) Czemu przypisać należy wybitny brak powołań do stanu duchownego wsród inteligencji, czy stan ten uznać należy za zjawisko niepożądane dla Kościoła i w jaki sposób wpłynąć można na jego poprawę? 3) Czy tak zwane „prywatne" życie inteligencji wywiera wpływ kształtujący na poziom życia parafjalnego i jakie stąd płyną wskazania?

Czy tak zwany „poprawny" stosunek inteligencji katolickiej do Kościoła wpływa pobudzająco czy też deprymująco na religijność warstw niższych? 5) Na czem polegać może i powinna praca inteligencji w szeregach Akcji Katolickiej i co stoi na przeszkodzie szerokiemu udziałowi inteligencji w pracy parafjalnej Akcji Katolickiej? 6) Czy katolicyzm przeciętnego polskiego inteligenta jest dostatecznie pogłębiony i co w tej dziedzinie uczynić można i należy? 7) Czy inteligencji katolickiej w Polsce potrzebne są formy organizacyjne i co dać jej mogą Sodalicje Marjańskie, Koła Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej i perjodycznie odbywane Zjazdy? W dyskusji zabrali głos panowie, prof. Lisowski, pułkownik Pasławski, p. Zbroska, ks. Wiśniewski, inż. Rościszewski, p. Grabkowska, p. Z. Wędrychowski, i wiele innych osób. Pora obiadowa przerwała żywe nad wyraz obrady i zgromadziła większość przyjezdnych przy wspólnym posiłku w Stowarzyszeniu św. Zyty. Punktualnie o 3-ciej obrady rozpoczęły się znowu. Na mównicy ukazał się prof. Henryk Dembiński vice-prezes Zarządu Głównego Z. P. I. K., który w głęboko i poważnie ujętym odczycie zobrazował „rolę inteligencji we współczesnem życiu parafjalnem". Długie oklaski były zasłużoną nagrodą dla prelegenta. Pole dyskusyjne rozszerzyło się niezmiernie. Mówcy, zabierający głos, coraz głębiej

sięgają do jądra problemów, które niemal nagle, wyrastają przed uczestnikami Zjazdu, i wykazują, jaką przepaść wytworzyły stulecia w porównaniu ze stanem pierwszych gmin chrześcijańskich, gdzie „u mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna", — wobec straszliwego stanu duchowego rozbicia w jakiem się dzisiaj większość parafij znajduje. W ogniu gorących przemówień krystalizuje się szybko i serca słuchaczów porywa wizja parafji odrodzonej— parafji żywej tej najmniejszej komórki Kościoła Bożego, gdzie Chrystus żyje i działa w mistycznem Ciele Swojem. Parafja przestaje być wyłącznie tylko jednostką administracji kościelnej, przestaje być przypadkowem zbiorowiskiem wiernych, zamieszkałych w obrębie jej terytorjalnych granic! Parafja staje się żywym organizmem, który zasila nieustannie Krew Chrystusa Pana, płynąca z codziennej niekrwawej Ofiary, składanej w kościele parafjalnym. Proboszcz już nie jest tylko urzędnikiem stanu cywilnego, nie! To — Duszpasterz, alter Christus!

Przewodniczący orjentuje się rychło, że na wyczerpanie dyskusji nie starczy nawet nocy. To też z bólem prawdziwym rezygnuje z poddania pod obrady dwuch ostatnich tez dyskusyjnych, pozostałe zaś komasuje i ogranicza czas przemówień. Po uchwaleniu rezolucji z żalem widocznym żegnają się z sobą uczestnicy pierwszego bodaj Zjazdu Inteligencji, poświęconego wyłącznie Królestwu nie z tego świata. Czują wszyscy, że stał się początek jakiejś wielkiej sprawy, która nie umrze już nigdy.

Rezolucje Zjazdu Inteligencji Katolickiej z dn. 9 grudnia 1934 r.

I. Patrząc jak stale nie docenia się w życiu współczesnem najważniejszych dwu przykazań t. j. miłości Boga i bliźniego, tak decydujących w życiu jednostek i narodów, widząc, jakie powstają z tego zastraszające trudności duchowe i materjalne, Zjazd Inteligencji Katolickiej w Kielcach uważa, że można i z konieczności należy temu przeciwdziałać przez odnowienie życia duchowego parafji, na wzór parafji w duchu dawnych chrześcijan, a skupioną w miłującą się społecznie (duchową) rodzinę, której głową i czynnikiem ożywiającym jest Chrystus. Tak pojęta społeczność może najsprawiedliwiej regulować życie społeczne, do czego powołane są osobne instytucje w pierwszym rzędzie Akcja Katolicka, wypływające z tejże parafji w myśl wskazówek encyklik papieskich.

II. Regjonalny Zjazd Polskiej Inteligencji Katolickiej w Kielcach wychodzi z założenia, że inteligencja, będąc hojnie obdarowana przez Stwórcę, ma szczególne żądania i odpowiedzialność przed Bogiem za stan katolicyzmu w Polsce.

Wobec powyższego Zjazd wzywa Inteligencję by:

1-o przez etyczne odrodzenie samej siebie i dostateczne pogłębienie swej wiedzy religijnej i społecznej, przygotowała się do kierowniczej roli w parafjalnej Akcji Katolickiej.

2-o przez odnowienie pożycia małżeńskiego w Chrystusie i oczyszczeniu atmosfery domu rodzinnego, a tak samo przez należytą cześć dla kapłańskiego powołania stworzyła warunki, wśród których Pan Bóg nie poskąpi licznych, a tak potrzebnych powołań do stanu duchownego wśród inteligencji.

3-o w oparciu i ścisłem porozumieniu z pasterzami parafji, rozpoczęła współpracę ze wszystkiemi stanami w parafji i dowiodła tem, że rzetelna nauka i prawdziwa inteligencja niezawodnie prowadzi do Boga.

4-o przez ofiarną pracę na wszystkich placówkach życia obywatelskiego, społecznego, kulturalnego i ekonomicznego stanęła w pierwszym szeregu służby dla państwa i narodu w duchu nauki katolickiej i przyczyniła się w ten sposób do realizacji programu: oddania Polski Chrystusowi.

III. Zjazd popiera gorąco organizowanie Krucjaty Eucharystycznej we wszystkich szkołach i wzywa inteligencję katolicką, w szczególności rodziców, do czynnej współpracy z duchowieństwem na tem polu. Jednocześnie ze względu na trudności stawiane Krucjacie Eucharystycznej przez niższe czynniki szkolne Zjazd prosi JEKs. Biskupa o skuteczną interwencję u odpowiedzialnych władz naczelnych.

IV. Zjazd stwierdza wielką doniosłość rekolekcyj zamkniętych wogóle, w szczególności zaś nawołuje do tych ćwiczeń duchowych inteligencję, zwłaszcza męską.

V. Zjazd poleca gorąco Apostolstwo Intronizacji Serca Jezusowego w rodzinach, szkołach, organizacjach i całych parafjach i wzywa inteligencję katolicką do niesienia skutecznej pomocy duchowieństwu w krzewieniu tego dzieła.

VI. Regjonalny Zjazd Inteligencji Katolickiej w Kielcach, uznając nieodzowną potrzebę powstania w Polsce katolickiego dziennika, odpowiadającego wszystkim nowoczesnym wymaganiom czytającej publiczności, pragnie zapewnić Najprzewielebniejszych Księży Biskupów, że reprezentowana przezeń inteligencja, będzie myśl tę całą duszą popierać, propagować, a w razie wezwania z Ich strony, przyczyni się do jej realizacji.

VII. Celem pogłębienia życia katolickiego Zjazd nawołuje inteligencję katolicką do pilnego śledzenia i żywego udziału w życiu religijnem Polski co najskuteczniej osiągnąć można przez tworzenie kół lokalnych Związku Polskiej inteligencji katolickiej przy Uniwersytecie Lubelskim, a gdzie to jest niemożliwe, przez kontakt osobisty lub korespondencyjny z istniejącemi już kołami.

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
Mgr. A. FLORKIEWICZ

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.